سلسلة مؤلفات فضيلة الشيخ ٧٩
شرح
نظم الورقات
في
أصول الفقه
لفضيلة الشيخ العلامة
محمد بن صالح العثيمين
غفر الله له ولوالديه وللمسلمين
دار ابن الجوزي
طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية

شرح
نظم الورقات
في
أصول الفقه

ح مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ١٤٢٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
العثيمين، محمد بن صالح
شرح نظم الورقات في أصول الفقه وقواعده. / محمد بن صالح العثيمين .- الدمام، ١٤٢٥هـ.
٢٥٤ص؛ ١٧×٢٤سم.
ردمك: ٩ - ٦٣ - ٧٦٧ - ٩٩٦٠
١ - أصول الفقه أ - العنوان
ديوي ٢٥١ ١٤٢٥/٥٩٦٨

مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية
المملكة العربية السعودية
عنيزة - ص ب ١٩٢٩
هاتف: ٠٦/٣٦٤٢١٠٧ - ٠٦/٣٦٤٢٠٠٩
www.binothaimeen.com
info@binothaimeen.com

الطبعة الأولى
١٤٢٥

دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - شارع الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - **الرياض** - حي الفلاح - مقابل جامعة الإمام - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨ - **الإحساء** - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - **جدة** - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - **الخبر** - ت: ٨٩٩٩٣٥٦ - فاكس: ٨٩٩٩٣٥٧ - **بيروت** - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ - فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - **القاهرة** - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: **aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com**

سلسلة مؤلفات فضيلة الشيخ (٧٩)

لفضيلة الشيخ العلامة

محمد بن صالح العثيمين

غفر الله له ولوالديه وللمسلمين

دار ابن الجوزي

طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله الله بالهدى ودين الحق، فبلّغ الرسالة، وأدّى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، فصلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن من توفيق الله تعالى، وله الحمد والشكر، أن يسّر لصاحب الفضيلة شيخنا محمد بن صالح العثيمين ـ رحمه الله تعالى ـ شرح [نظم الورقات في أصول الفقه] لشرف الدين العمريطي ـ تغمده الله بواسع رحمته ورضوانه وأسكنه فسيح جناته ـ وقد جاء هذا الشرح عام خمسة عشر وأربع مئة وألف ضمن الدروس العلمية التي كان يعقدها فضيلته ـ رحمه الله تعالى ـ في الجامع الكبير[1] بمدينة عنيزة.

(١) وبعد وفاة فضيلة الشيخ رحمه الله عام ١٤٢١هـ صدر أمر صاحب السمو الملكي أمير منطقة القصيم بتسمية هذا الجامع (بجامع الشيخ ابن عثيمين).

وإنفاذاً للقواعد والتوجيهات التي قررها فضيلة شيخنا ـ رحمه الله تعالى ـ لإخراج مؤلفاته ودروسه وإعدادها للنشر، وسعياً لتعميم النفع بهذا الشرح ـ بإذن الله تعالى ـ عهدت [مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية] إلى الشيخ مساعد بن عبد الله السلمان ـ أثابه الله ـ بالعمل لإعداده للطباعة والنشر، فجزاه الله خيراً.

نسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، موافقاً لمرضاته، نافعاً لعباده، وأن يجزي فضيلة شيخنا عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، ويضاعف له المثوبة والأجر، ويعلي درجته في المهديين، إنه سميع قريب.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله، خاتم النبيين، وإمام المتقين، وسيد الأولين والآخرين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

اللجنة العلمية

في مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية

١٤٢٥/٨/٢٥هـ

متن نظم الورقات

١ - قال الفقيرُ الشرفُ العَمْرِيطِي ذو العجزِ والتقصيرِ والتفريطِ
٢ - الحمدُ للّهِ الذي قد أظْهَرَا علمَ الأصولِ للوَرَى وأشْهَرَا
٣ - على لسانِ الشافعيْ وهوَّنا فهْوَ الذي له ابْتِداءً دوَّنَا
٤ - وتابعَتْه الناسُ حتى صارَا كُتْباً صِغارَ الحجمِ أو كِبارَا
٥ - وخيرُ كُتْبِه الصغارِ ما سُمِي بالورقاتِ للإمامِ الحَرَمي
٦ - وقد سُئِلْتُ مدةً في نظمِهِ مُسَهِّلاً لحفظِه وفهمِهِ
٧ - فلم أَجِدْ مما سُئِلْتُ بُدَّا وقد شرعت فيه مستمدا
٨ - من ربِّنا التوفيقَ للصواب والنفعَ في الدارين بالكتابِ

«باب أصول الفقه»

٩ - هاكَ أصولَ الفقهِ لفظاً لَقَبَا للفنِّ من جزأين قد تركَّبَا
١٠ - الأولُ الأصولُ ثم الثاني الفقهُ والجزآنِ مفردانِ
١١ - فالأصلُ ما عليه غيرُه بُنِي والفرعُ ما على سِواه يَنْبَنِي
١٢ - والفقهُ علمُ كلِّ حكمٍ شَرْعِي جاء اجتهاداً دونَ حكمٍ قَطْعِي
١٣ - والحكمُ واجبٌ ومندوبٌ وما أُبِيح والمكروهُ مَعْ ما حُرِّمَا
١٤ - مع الصحيحِ مطلقاً والفاسدِ من قاعدٍ هذانِ أو من عابدِ
١٥ - فالواجبُ المحكومُ بالثوابِ في فعلِه والتركِ بالعقابِ
١٦ - والنَّدْبُ ما في فعلِه الثوابُ ولم يَكُنْ في تركِه عقابُ
١٧ - وليس في المباحِ مِن ثوابِ فعلاً وتركاً بل ولا عقابِ
١٨ - وضابطُ المكروهِ عكسُ ما نُدِبْ كذلك الحرامُ عكسُ ما يَجِبْ

١٩ - وضابطُ الصحيحِ ما تعَلَّقا ... به نفوذٌ واعتدادٌ مطلقَا
٢٠ - والفاسدُ الذي به لم تَعْتَدِدْ ... ولم يَكُنْ بنافذٍ إذا عُقِدْ
٢١ - والعلمُ لفظٌ للعمومِ لم يُخَصّ ... للفقهِ مفهوماً بل الفقهُ أخصّ
٢٢ - وَعِلْمُنَا مَعْرِفَةُ المَعْلُومِ ... إنْ طَابَقَتْ لِوَصْفِهِ المَحْتُومِ
٢٣ - والجهلُ قُلْ تَصَوُّرُ الشَّيءِ علَى ... خِلَافِ وَصْفِهِ الَّذِي بِهِ عَلَا
٢٤ - وقِيلَ حَدُّ الجَهْلِ فَقْدُ العِلْمِ ... بَسِيطاً أو مُرَكَّباً قَدْ سُمِّي
٢٥ - بسيطُه في كلِّ ما تحتَ الثَّرَى ... تركيبُه في كلِّ ما تُصُوِّرَا
٢٦ - والعلمُ إمَّا باضطرارٍ يَحْصُلُ ... أو باكتسابٍ حاصلٌ فالأولُ
٢٧ - كالمستفادِ بالحواسِّ الخمسِ ... بالشمِّ أو بالذوقِ أو باللمسِ
٢٨ - والسَّمْعِ والإبصارِ ثم التالِي ... ما كان موقوفاً على استدلالِ
٢٩ - وحدُّ الاستدلالِ قُلْ ما يُجْتَلَبْ ... لنا دليلاً مُرْشِداً لما طُلِبْ
٣٠ - والظنُّ تجويزُ امرئٍ أمْرَيْنِ ... مُرَجِّحاً لأحدِ الأَمْرَيْنِ
٣١ - فالراجحُ المذكورُ ظنّاً يُسْمَى ... والطَّرَفُ المرجوحُ يُسْمَى وهْمَا
٣٢ - والشكُّ تحريرٌ بلا رُجْحَانِ ... لواحدٍ حيث اسْتَوى الأمْرَانِ
٣٣ - أمَّا أصولُ الفقهِ معنىً بالنَّظَرْ ... للفنِّ في تعريفِه فالمُعْتَبَرْ
٣٤ - في ذاك طرقُ الفقهِ أعْني المُجْمَلَهْ ... كالأمرِ أو كالنهيِ لا المُفصَّلَهْ
٣٥ - وكيفَ يُسْتَدلُّ بالأصولِ ... والعالمُ الذي هو الأصولي

«أبواب أصول الفقه»

٣٦ - أبوابُها عشرونَ باباً تُسْرَدُ ... وفي الكتاب كلُّها ستُورَدُ
٣٧ - وتلك أقسامُ الكلامِ ثُمَّا ... أمرٌ ونهيٌ ثم لفظٌ عمَّا
٣٨ - أو خَصَّ أو مُبَيَّنٌ أو مُجْمَلُ ... أو ظاهرٌ معناه أو مُؤَوَّلُ
٣٩ - ومطلقُ الأفعالِ ثمّ ما نسَخ ... حكماً سواه ثمّ ما به انْتَسَخْ
٤٠ - كذلك الإجماعُ والأخبارُ مَعْ ... حَظْرٍ ومع إباحةٍ كلٌّ وقَعْ
٤١ - كذا القياسُ مطلقاً لِعلَّهْ ... في الأصلِ والترتيبُ للأَدِلَّهْ
٤٢ - والوصفُ في مُفْتٍ ومُسْتَفْتٍ عُهِدْ ... وهكذا أحكامُ كلِّ مُجْتَهِدْ

«باب أقسام الكلام»

٤٣ - أقلُّ ما منه الكلامَ رَكَّبوا | اسمانِ أو اسمٌ وفعلٌ كارْكَبوا
٤٤ - كذاك من فعلٍ وحرفٍ وُجِدَا | وجاء من اسمٍ وحرفٍ في النِّدَا
٤٥ - وقَسِّمِ الكلامَ للأخبارِ | والأمرِ والنهيِ والاسْتِخْبارِ
٤٦ - ثم الكلامُ ثانياً قد انْقَسَمْ | إلى تَمَنٍّ ولِعَرْضٍ وقَسَمْ
٤٧ - وثالثاً إلى مجازٍ وإلى | حقيقةٍ وحدُّها ما اسْتُعْمِلا
٤٨ - من ذاك في موضوعِه وقيل ما | يَجْرِى خِطاباً في اصْطِلاحٍ قُدِّمَا
٤٩ - أقسامُها ثلاثةٌ شرعيٌّ | واللُّغَويُّ الوَضْعِ والعرفيُّ
٥٠ - ثم المجازُ ما به تُجُوِّزَا | في اللفظِ عن موضوعِه تَجَوُّزَا
٥١ - بنقصٍ أو زيادةٍ أو نقلِ | أو استعارةٍ كنقصِ أهلِ
٥٢ - وهْو المرادُ في سؤالِ القريةِ | كما أَتَى في الذِّكْرِ دونَ مِرْيَةِ
٥٣ - وكازديادِ الكافِ في كمثلِه | والغائطِ المنقولِ عن محلِّه
٥٤ - رابعُها كقولِه تعالى | يُرِيدُ أن يَنْقَضَّ يعنى مالا

«باب الأمر»

٥٥ - وَحَدُّهُ اسْتِدْعَاءُ فِعْلٍ وَاجِبِ | بِالْقَوْلِ مِمَّنْ كَانَ دُونَ الطَّالِبِ
٥٦ - بِصِيغَةِ افْعَلْ فَالْوُجُوبُ حُقِّقَا | حَيْثُ الْقَرِينَةُ انْتَفَتْ وَأُطْلِقَا
٥٧ - لَا مَعْ دَلِيلٍ دَلَّنَا شَرْعاً عَلَى | إِبَاحَةٍ فِي الفِعْلِ أَوْ نَدْبٍ فَلَا
٥٨ - بَلْ صَرْفُهُ عَنْ الْوُجُوبِ حُتِمَا | بِحَمْلِهِ عَلَى الْمُرَادِ مِنْهُمَا
٥٩ - وَلَمْ يُفِدْ فَوْراً وَلَا تَكْرارا | إِنْ لَمْ يَرِدْ ما يَقْتَضِي التَّكْرارا
٦٠ - والأَمْرُ بِالْفِعْلِ الْمُهِمِّ الْمُنْحَتِمْ | أَمْرٌ بِهِ وَبِالَّذِي بِهِ يَتِمْ
٦١ - كَالأَمْرِ بِالصَّلَاةِ أَمْرٌ بِالْوُضُوْ | وَكُلِّ شَيْءٍ لِلصَّلَاةِ يُفْرَضُ
٦٢ - وَحَيْثُمَا إِنْ جِيءَ بِالْمَطْلُوبِ | يُخْرَجْ بِهِ عَنْ عُهْدَةِ الْوُجُوبِ

«باب النهي»

٦٣ - تَعْرِيفُهُ اسْتِدْعَاءُ تَرْكٍ قَدْ وَجَبْ | بِالْقَوْلِ مِمَّنْ كَانَ دُونَ مَنْ طَلَبْ

٦٤ - وَأَمْرُنَا بِالشَّيْءِ نَهْيٌ مَانِعُ ... مِنْ ضِدِّهِ وَالْعَكْسُ أَيْضاً وَاقِعُ
٦٥ - وَصِيْغَةُ الأَمْرِ الَّتِي مَضَتْ تَرِدْ ... وَالْقَصْدُ مِنْهَا أَنْ يُبَاحَ مَا وُجِدْ
٦٦ - كَمَا أَتَتْ وَالْقصْدُ مِنْهَا التَّسْوِيَهْ ... كَذَا لِتَهْدِيدٍ وَتَكْوِينٍ هِيَهْ
٦٧ - والمُؤْمِنُونَ فِي خِطَابِ اللّهِ ... قَدْ دَخَلُوا إِلَّا الصَّبِيْ وَالسَّاهِي
٦٨ - وَذَا الْجُنُونِ كُلَّهُمْ لَمْ يَدْخُلُوا ... وَالْكَافِرُونَ فِي الْخِطَابِ دَخَلُوا
٦٩ - فِي سَائِرِ الفُرُوعِ لِلشَّرِيعَهْ ... وَفِي الَّذِي بِدُونِهِ مَمْنُوعَهْ
٧٠ - وَذَلِكَ الإِسْلَامُ فَالْفُرُوعُ ... تَصْحِيحُهَا بِدُونِهِ مَمْنُوعُ

«باب العام»

٧١ - وَحَدُّهُ لَفْظٌ يَعُمُّ أَكْثَرَا ... مِنْ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ مَا حَصْرٍ يُرَى
٧٢ - مِنْ قَوْلِهِمْ عَمَمْتُهُمْ بِمَا مَعِيْ ... ولتنحصر ألفاظه في أربع
٧٣ - الْجَمْعُ وَالمفْرَدُ وَالْمُعرَّفَانِ ... بِاللَّامِ كَالْكَافِرِ وَالْإِنْسَانِ
٧٤ - وَكُلُّ مُبْهَمٍ مِنْ الأَسْمَاءِ ... مِنْ ذَاكَ مَا لِلشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ
٧٥ - وَلَفْظُ مَنْ فِي عَاقِلٍ وَلَفْظُ مَا ... فِي غَيْرِهِ وَلَفْظُ أَيٍّ فِيهِمَا
٧٦ - وَلَفْظُ «أَيْنَ» وَهْوَ لِلْمَكَانِ ... كَذَا: «مَتَى» الْمَوْضُوعُ لِلزَّمَانِ
٧٧ - وَلَفْظُ لَا فِي النَّكِرَاتِ ثُمَّ مَا ... في لَفْظِ مَنْ أَتَى بِهَا مُسْتَفْهِمَا
٧٨ - ثُمَّ الْعُمُومُ أُبْطِلَتْ دَعْوَاهُ ... فِي الْفِعْلِ بَلْ وَمَا جَرَى مَجْرَاهُ

«باب الخاص»

٧٩ - وَالخَاصُّ لَفْظٌ لَا يَعُمُّ أَكْثَرَا ... مِنْ وَاحِدٍ، أَوْ عَمَّ مَعْ حَصْرٍ جَرَى
٨٠ - وَالْقَصْدُ بِالتَّخْصِيصِ حَيْثُمَا حَصَلْ ... تَمْيِيزُ بَعْضِ جُمْلَةٍ فِيهَا دَخَلْ
٨١ - وَمَا بِهِ التَّخْصِيصُ إِمَّا مُتَّصِلْ ... كَمَا سَيَأْتِي آنِفاً أَوْ مُنْفَصِلْ
٨٢ - فَالشَّرْطُ وَالتَّقْيِيدُ بِالْوَصْفِ اتَّصَلْ ... كَذَاكَ الاسْتِثْنَا وَغَيْرُهَا انْفَصَلْ
٨٣ - وَحَدُّ الاسْتِثْنَاءِ مَا بِهِ خَرَجْ ... مِنْ الْكَلَامِ بَعْضُ مَا فِيهِ انْدَرَجْ
٨٤ - وَشَرْطُهُ أَلَا يُرَى مُنْفَصِلاً ... وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَغْرِقاً لِمَا خَلَا
٨٥ - وَالنُّطْقُ مَعْ إِسْمَاعِ مَنْ بِقُرْبِهِ ... وَقَصْدُهُ مِنْ قَبْلِ نُطْقِهِ بِهِ

٨٦ ـ وَالأَصْـلُ فِيـهِ أَنَّ مُسْتَثْنَاهُ مِـنْ جِنْسِهِ وَجَازَ مِنْ سِوَاهُ
٨٧ ـ وَجَازَ أَنْ يُقَدَّم الْمُسْتَثْنَى وَالشَّرْطُ أَيْضاً لِظُهُورِ المَعْنَى
٨٨ ـ ويحمل المطلق مهما وجدا على الذي بالوصف منه قيدا
٨٩ ـ فمطلق التحرير في الأيمان مقيد في القتل بالإيمان
٩٠ ـ فيحمل المطلق في التحرير على الذي قيد في التكفير
٩١ ـ ثُمَّ الكِتَابَ بِالْكِتَابِ خَصَّصُوْا وَسُنَّةٌ بِسُنَّةٍ تُخَصَّصُ
٩٢ ـ وَخَصَّصُوا بِالسُّنَّةِ الْكِتَابَا وَعَكْسَهُ اسْتَعْمِلْ يَكُنْ صَوَابا
٩٣ ـ وَالذِّكْرُ بِالإِجْمَاعِ مَخْصُوصٌ كَمَا قَدْ خُص بِالْقِيَاسِ كُلٌّ مِنْهُمَا

«باب المجمل والمبين»

٩٤ ـ مَا كَان مُحْتَاجاً إِلَى بَيَانِ فَمُجْمَلٌ وَضَابِطُ البَيَانِ
٩٥ ـ إِخْرَاجُهُ مِنْ حَالَةِ الإِشْكَالِ إِلَى التَّجَلِّيْ وَاتِّضَاحِ الْحَالِ
٩٦ ـ كَالْقَرْءِ وَهُوَ وَاحِدُ الأَقْرَاءِ فِيْ الْحَيْضِ وَالطُّهْرِ مِنَ النِّسَاءِ
٩٧ ـ وَالنَّصُّ عُرْفاً كُلُّ لَفْظٍ وَارِدِ لَمْ يَحْتَمِلْ إِلَّا لِمَعْنَىً وَاحِدِ
٩٨ ـ كَقَدْ رَأَيْتُ جَعْفَراً وَقِيلَ مَا تَأْوِيلُهُ تَنْزِيلُهُ فَلْيُعْلَمَا
٩٩ ـ وَالظَّاهِرُ الَّذِي يُفِيدُ مَا سُمِعْ مَعْنىً سِوَى المَعْنَى الَّذِي لَهُ وُضِعْ
١٠٠ ـ كَالأَسَدِ اسْمُ وَاحِدِ السِّبَاعِ وَقَدْ يُرَى لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ
١٠١ ـ وَالظَّاهِرُ الْمَذْكُورُ حَيْثُ أَشْكَلَا مَفْهُومُهُ فَبِالدَّلِيلِ أُوِّلَا
١٠٢ ـ وَصَارَ بَعْدَ ذَلِكَ التَّأْوِيلِ مُقَيَّداً فِي الاسْمِ بِالدَّلِيلِ

«باب الأفعال»

١٠٣ ـ أفعالُ طه صاحبِ الشَّريعهْ جميعُها مَرْضِيَّةٌ بَدِيعهْ
١٠٤ ـ وكلُّها إمَّا تُسَمَّى قُرْبَهْ فطاعة أولا ففعل القربه
١٠٥ ـ من الخصوصياتِ حيث قاما دليلُها كوصلِه الصِّياما
١٠٦ ـ وحيث لم يَقُمْ دليلُها وجَبْ وقيل: موقوفٌ وقيل: مستحبّ
١٠٧ ـ في حقِّه وحقِّنا وأمَّا ما لم يَكُنْ بقربةٍ يُسَمَّى

١٠٨ - فإنه في حقِّه مباحُ وفعلُه أيضاً لنا يُباحُ
١٠٩ - وإن أقَرَّ قولَ غيرِه جُعلْ كقولِه كذاك فعلٌ قد فُعِلْ
١١٠ - وما جَرَى في عصرِه ثم اطَّلَع عليه إن أقَرَّه فلْيُتَّبَعْ

«باب النسخ»

١١١ - النسخُ نقلٌ أو إزالةٌ كمَا حكَوْه عن أهلِ اللسانِ فيهِمَا
١١٢ - وحَدُّه رفعُ الخطابِ اللاحقِ ثبوتَ حكمٍ بالخطابِ السابقِ
١١٣ - رفعاً على وجهٍ أَتَى لَوْلَاهُ لَكَانَ ذاكَ ثابتاً كما هُو
١١٤ - إذا تَراخَى عنه في الزمانِ ما بعدَه من الخطابِ الثانِي
١١٥ - وجاز نسخُ الرَّسْمِ دونَ الحكم كذاك نسخُ الحكمِ دونَ الرسمِ
١١٦ - ونسخُ كلٍّ منهما إلى بَدَلْ ودونه وذاك تخفيفٌ حصَلْ
١١٧ - وجاز أيضاً كون ذلك البَدَلْ أَخَفَّ أو أَشَدَّ مِمَّا قَدْ بَطَلْ
١١٨ - ثم الكتَابُ بالكتابِ يُنْسَخُ كسنةٍ بسنةٍ فتُنْسَخُ
١١٩ - ولم يَجُزْ أن يُنْسَخَ الكتابُ بسنةٍ بل عكسُه صوابُ
١٢٠ - وذو تواتُرٍ بمثلِه نُسِخْ وغيرُه بغيرِه فلْيَنْتَسِخْ
١٢١ - واختار قومٌ نسخَ ما تَواتَرَا بغيرِه وعكسُه حَتْماً يُرَى

«باب في التعارض بين الأدلة والترجيح»

١٢٢ - تعارُضُ النُّطقينِ في الأحكامِ يأتى على أربعةٍ أقسامِ
١٢٣ - إما عمومٌ أو خصوصٌ فِيهِمَا أو كلُّ نطقٍ فيه وصفٌ منهُمَا
١٢٤ - أو فيه كلٌّ منهما ويُعْتَبَرْ كلٌّ من الوصفينِ في وجهٍ ظهَرْ
١٢٥ - فالجمعُ بينَ ما تعارَضَا هنا في الأوَّلَيْن واجبٌ إن أمْكَنَا
١٢٦ - وحيثُ لا إمكانَ فالتوقُّفُ ما لم يكنْ تاريخُ كلٍّ يُعْرَفُ
١٢٧ - فإن علِمْنا وقتَ كلٍّ منهُمَا فالثانِ ناسخٌ لما تقَدَّمَا
١٢٨ - وخصَّصوا في الثالثِ المعلومِ بذي الخصوصِ لفظَ ذي العمومِ
١٢٩ - وفي الأخيرِ شَطْرُ كلِّ نطقِ من كلِّ شِقٍّ حكمُ ذاك النطقِ

١٣٠ ـ فاخْصُصْ عمومَ كلِّ نطقٍ مِنْهُما بالضدِّ من قِسْمَيْهِ واعْرِفَنْهُمَا

«باب الإجماع»

١٣١ ـ هو اتفاقُ كلِّ أهلِ العصرِ أي علماءِ الفقهِ دونَ نُكْرِ
١٣٢ ـ على اعتبارِ حكمِ أمرٍ قد حدَثْ شرعاً كحرمةِ الصلاةِ بالحَدَثْ
١٣٣ ـ واحْتُجَّ بالإجماعِ من ذي الأُمَّهْ لا غيرِها إذ خُصِّصَت بالعِصْمَهْ
١٣٤ ـ وكلُّ إجماعٍ فحجةٌ علَى مَن بعدَه في كلِّ عصرٍ أقْبَلَا
١٣٥ ـ ثم انقراضُ عصرِه لم يُشْتَرَطْ أي في انعقادِه وقيل مُشْتَرَطْ
١٣٦ ـ ولم يَجُزْ لأهلِه أن يَرْجِعوا إلا على الثاني فليس يُمْنَعُ
١٣٧ ـ وليُعْتَبَرْ عليه قولُ مَن وُلِدْ وصار مثلَهم فقيهاً مجتهد
١٣٨ ـ ويَحْصُلُ الإجماعُ بالأقوالِ من كلِّ أهلِه وبالأفعالِ
١٣٩ ـ وقولِ بعضٍ حيثُ باقيهِم فعَلْ وبانتشارٍ مع سكوتِهم حصَلْ
١٤٠ ـ ثم الصحابيْ قولُه عن مذهبِهْ على الجديدِ فهو لا يُحْتَجُّ بِهْ
١٤١ ـ وفي القديمِ حجةٌ لما ورَدْ في حقِّهم وضعَّفوه فلْيُرَدْ

«باب الأخبار وحكمها»

١٤٢ ـ والخبرُ اللفظُ المفيدُ المُحْتَمِلْ صِدْقاً وكِذْباً منه نوعٌ قد نُقِلْ
١٤٣ ـ تَواتُراً للعلمِ قد أفادَا وما عدا هذا اعْتَبِرْ آحادَا
١٤٤ ـ فأولُ النوعينِ ما رواهُ جمعٌ لنا عن مثلِه عَزاهُ
١٤٥ ـ وهكذا إلى الذي عنه الخبرْ لا باجتهاد بل سماع أو نظر
١٤٦ ـ وكلُّ جمعٍ شرطُه أن يَسْمَعوا والكِذْبُ منهم بالتَّواطِي يُمْنَعُ
١٤٧ ـ ثانيهما الآحادُ يُوجِبُ العَمَلْ لا العلمَ لكن عندَه الظنُّ حصَلْ
١٤٨ ـ لمُرْسَلٍ ومُسْنَدٍ قد قُسِّما وسوف يأتي ذكرُ كلٍّ منهما
١٤٩ ـ فحيثُما بعضُ الرُّواةِ يُفْقَدُ فمرسلٌ وما عداه مُسْنَدُ
١٥٠ ـ للاحتجاجِ صالحٌ لا المرسلُ لكن مراسيلُ الصحابي تُقْبَلُ
١٥١ ـ كذا سعيدَ بنَ المسيِّبِ اقْبَلا في الاحتجاجِ ما رواه مرسلا

١٥٢ ـ وألْحَقُوا بالمسندِ المُعَنْعَنَا في حكمِه الذي له تبَيَّنَا
١٥٣ ـ وقال مَن عليه شيخُه قَرَا حدَّثني كما يقولُ أخبرا
١٥٤ ـ ولم يَقُلْ في عكسِه حدَّثَنِي لكن يقولُ راوياً أخْبَرَنِي
١٥٥ ـ وحيث لم يَقْرَأْ وقد أجازَهْ يقولُ قد أخبرني إجازَهْ

«باب القياس»

١٥٦ ـ أما القياسُ فهو ردُّ الفرعِ للأصلِ في حكم صحيحٍ شَرْعِي
١٥٧ ـ لعلةٍ جامعةٍ في الحكمِ ولْيُعْتَبَرْ ثلاثةً في الرسمِ
١٥٨ ـ لعلةٍ أَضِفْه أو دَلالَهْ أو شَبَهٍ ثمَّ اعْتَبِرْ أحوالَهْ
١٥٩ ـ أوَّلُها ما كان فيه العِلَّهْ مُوجِبةً للحكمِ مُسْتَقِلَّهْ
١٦٠ ـ فضربُه للوالدَيْن مُمْتَنِعْ كقولِ أُفٍّ وهْوَ للإيذا مُنِعْ
١٦١ ـ والثانِ ما لم يُوجِبِ التَّعْلِيلُ حكماً به لكنه دَلِيلُ
١٦٢ ـ فيُسْتَدَلُّ بالنظيرِ المُعْتَبَرْ شرعاً على نظيرِه فيُعْتَبَرْ
١٦٣ ـ كقولِنا مالُ الصبيِّ تَلْزَمُ زكاتُه كبالغٍ أي للنُّمُو
١٦٤ ـ والثالثُ الفرعُ الذي تردَّدَا ما بينَ أصْلَيْنِ اعتباراً وُجِدَا
١٦٥ ـ فلْيَلْتَحِقْ بأيِّ ذَيْنِ أكْثَرَا من غيرِه في وصفِه الذي يُرَى
١٦٦ ـ فلْيُلْحَقِ الرقيقُ في الإتلافِ بالمالِ لا بالحُرِّ في الأوصافِ

«فصل»

١٦٧ ـ والشرطُ في القياسِ كونُ الفرعِ مناسباً لأصلِه في الجمعِ
١٦٨ ـ بأن يكونَ جامعُ الأمرَيْنِ مناسباً للحكمِ دونَ مَيْنِ
١٦٩ ـ وكونُ ذاك الأصلِ ثابتاً بما يُوافِقُ الخَصْمَيْنِ في رأْيَيْهِما
١٧٠ ـ وشرطُ كلِّ علةٍ أن تَطَّرِدْ في كلِّ معلولاتِها التي تَرِدْ
١٧١ ـ لم تَنْتَقِضْ لفظاً ولا معنًى فلا قياسَ في ذاتِ انتقاضٍ مُسْجَلَا
١٧٢ ـ والحكمُ مِن شروطِه أن يَتْبَعا علتَه نفياً وإثباتاً مَعَا
١٧٣ ـ فهي التي له حقيقاً تَجْلِبُ وهو الذي لها كذاك يُجْلَبُ

«فصل»

١٧٤ ـ لا حكم قبلَ بعثةِ الرسولِ بل بعدَها بمقتضى الدليلِ
١٧٥ ـ والأصلُ في الأشياءِ قبلَ الشرعِ تحريمُها لا بعدَ حكمٍ شَرْعِي
١٧٦ ـ بل ما أَحَلَّ الشرعُ حلَّلْناه وما نهانا عنه حرَّمْناه
١٧٧ ـ وحيث لم نَجِدْ دليلَ حِلِّ شرعاً تَمَسَّكْنا بحكمِ الأصلِ
١٧٨ ـ مُسْتَصْحِبين الأصلَ لا سِواه وقال قومٌ ضدَّ ما قلناه
١٧٩ ـ أي أصلُها التحليلُ إلا ما ورَدْ تحريمُها في شرعِنا فلا يُرَدّ
١٨٠ ـ وقيل إن الأصلَ فيما يَنْفَعُ جوازُه وما يَضُرُّ يُمْنَعُ
١٨١ ـ وحدُّ الاستصحاب أخذُ المجتهدْ بالأصلِ عن دليلِ حكمٍ قد فُقِدْ

«باب ترتيب الأدلة»

١٨٢ ـ وقدَّموا مِن الأدلةِ الجَلِي على الخَفِيِّ باعتبارِ العَمَلِ
١٨٣ ـ وقدَّموا منها مفيدَ العلمِ على مفيدِ الظنِّ أي للحكمِ
١٨٤ ـ إلَّا مع الخصوصِ والعمومِ فلْيُؤْتَ بالتخصيصِ لا التقديم
١٨٥ ـ والنُّطْقَ قَدِّمْ عن قياسِهم تَفِ وقدَّموا جَلِيَّه على الخَفِي
١٨٦ ـ وإن يَكُنْ في النطقِ مِن كتابِ أو سنةٍ تغييرُ الاستصحابِ
١٨٧ ـ فالنطقُ حجةٌ إذاً وإلَّا فكُنْ بالاستصحابِ مُسْتَدِلّاً

«بابٌ في المفتي والمستفتي والتقليد»

١٨٨ ـ والشرطُ في المُفْتِي اجتهادٌ وهو أَنْ يَعْرِفَ من آيِ الكتابِ والسُّنَنْ
١٨٩ ـ والفقهِ في فروعِهِ الشَّوارِدِ وكلِّ مالَهُ مِن القواعدِ
١٩٠ ـ مع ما به من المذاهبِ التي تَقَرَّرَت ومن خلافٍ مُثْبَتِ
١٩١ ـ والنحوِ والأصولِ مع علمِ الأدبْ واللغةِ التي أَتَتْ من العربْ
١٩٢ ـ قَدْراً به يَسْتَنْبِطُ المسائلَا بنفسِه لمن يكونُ سائلَا
١٩٣ ـ مع علمِه التفسيرَ في الآياتِ وفي الحديثِ حالةَ الرُّواةِ
١٩٤ ـ وموضعَ الإجماعِ والخلافِ فعِلْمُ هذا القدرِ فيه كافِ

١٩٥ ـ ومن شروطِ السائِل المُسْتَفْتِي أن لا يكونَ عالماً كالمُفْتِي
١٩٦ ـ فحيث كان مثلَه مُجْتَهِدَا فلا يَجوزُ كونُه مُقَلِّدَا

«فرع»

١٩٧ ـ تقليدُنا قبولُ قولِ القائلِ مِن غيرِ ذكرِ حُجَّةٍ للسائلِ
١٩٨ ـ وقيل بل قبولُنا مقالَهُ مع جهلِنا مِن أين ذاك قالَهُ
١٩٩ ـ ففي قبولِ قولِ طه المُصْطَفَى بالحكمِ تقليدٌ له بلا خَفَا
٢٠٠ ـ وقيل لا لأن ما قد قالَهُ جميعُه بالوحيِ قد أتَى لَهُ

«فصل الاجتهاد»

٢٠١ ـ وحَدُّه أن يَبْذُلَ الذي اجْتَهَدْ مجهودَه في نيلِ أمرٍ قد قَصَدْ
٢٠٢ ـ ولْيَنْقَسِمْ إلى صوابٍ وخطأْ وقيلَ في الفروعِ يُمْنَعُ الخطأْ
٢٠٣ ـ وفي أصولِ الدينِ ذا الوجهُ امْتَنَعْ إذ فيه تصويبٌ لأربابِ البدعْ
٢٠٤ ـ مِن النَّصارَى حيث كفْراً ثَلَّثُوا والزَّاعِمِينَ أنَّهُمْ لَمْ يُبْعَثوا
٢٠٥ ـ أَوْلَا يَرَوْنَ ربَّهم بالعينِ كذا المجوسُ في ادِّعَا الأصلينِ
٢٠٦ ـ ومَن أصاب في الفروعِ يُعْطَى أجْرَيْنِ واجْعَلْ نصفَه مَن أخْطَأ
٢٠٧ ـ لِمَا رَوَوْا عن النبيِّ الهادي في ذاك من تقسيمِ الاجْتِهادِ
٢٠٨ ـ وتمَّ نظمُ هذه المقدِّمَهْ أبياتُها في العدِّ دُرٌّ مُحْكَمَهْ
٢٠٩ ـ في عامِ طاءٍ ثم «ظاءٍ» ثم «فا» ثاني ربيعِ شهرِ وَضْعِ المُصْطَفَى
٢١٠ ـ فالحمدُ للّهِ على إتمامِهِ ثم صلاةُ اللّهِ معْ سَلامِهِ
٢١١ ـ على النبيِّ وآلِه وصحبِهِ وحِزْبِه وكلِّ مؤمنٍ بِهِ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فهذا يوم السبت الخامس عشر من شهر صفر عام خمسة عشر وأربعمائة وألف، وفيه نبتدئ قراءة كتاب نظم الورقات في أصول الفقه، نسأل الله أن يعيننا على فهمه وإتمامه.

أصولُ الفقهِ على اسمِه «أصول فقه» يعني: ينبني عليه الفقهُ.

وهناك شيءٌ يُسَمَّى بأصولِ الفقهِ، وهناك شيءٌ آخر يُسَمَّى بقواعدِ الفقهِ.

فأصولُ الفقهِ يَبْحَثُ في أدلةِ الفقهِ، وقواعدُ الفقهِ تَبْحَثُ في مسائلِ الفقهِ، وليس لها عَلاقةٌ بالأدلة إطلاقاً، فكتاب قواعدِ ابنِ رجبٍ مثلاً لا يَبْحَثُ في الأدلةِ، وإنما يبْحَثُ في قواعدَ وضوابطَ في الفقهِ، يَنْبَنِي عليها مسائلُ، لكنَّ أصولَ الفقهِ يبحثُ في أدلةِ الفقهِ وقواعدِها. وهذا هو الفرق بينهما.

وأصول الفقه سيأتي ـ إن شاء اللهُ ـ معناه في كلامِ المؤلفِ رحمه الله.

○ مسألة:

هل يَنْبَغي أن يُقَدَّمَ علم أصول الفقه على الفقهِ، أو أن يُقَدَّمَ الفقهُ عليه؟

قال بعضُ العلماءِ رحمهم الله: قَدِّم الأصولَ حتى تَبْنِيَ عليه الفروع، فاعْرِفْ أصولَ الفقهِ، قبلَ أن تَعْرِفَ الفقهَ.

وقال بعضُ العلماءِ رحمهم الله: بل يقدم الفقهُ؛ لأن الإنسانَ يمكنُ أن يَعْرِفَ الفقهَ دونَ أن يَرْجِعَ إلى أصولِ الفقهِ؛ لأن علم أصولَ الفقهِ لا يبحثُ في الفقهِ، وإنما يبحثُ في أدلةِ الفقهِ، وحينَئذٍ يمكنُ للإنسانِ أن يَعْرِفَ الفقهَ قبلَ أن يَعْرِفَ أصولَ الفقهِ.

وهذا هو الذي عليه العملُ الجاري من قديم الزمان، حتى إن بعضَ المشايخ ـ فيما نَسْمَعُ ـ يَقْرَأون الفقهَ، ولا يَقْرَأون أصولَ الفقهِ إطلاقاً.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١) قال الفقيرُ الشرفُ العَمْريطي ذو العجزِ والتقصيرِ والتفريطِ

قولُه: (الفقير الشرفُ) هذا لقبٌ للمؤلفِ الناظم[1].

وقولُه: (ذو العجزِ والتقصيرِ والتفريطِ) العجزُ هو عدمُ القدرةِ، والتقصيرُ هو عدمُ الإكمالِ، والتفريطُ هو الإهمالُ فيما يَجِبُ، وقال ذلك ـ رحمه الله ـ تواضعاً منه، وإلا فلا نَظُنُّ أنه على هذا الوصفِ، ولو ظننا أنه على هذا الوصفِ لم ننتفعْ بكتابِه، لكنَّ هذا من بابِ التواضُعِ.

قال المؤلف رحِمه الله:

(٢) الحمدُ للّهِ الذي قد أظْهَرا علمَ الأصولِ للوَرَى وأشْهَرا

قوله: (الحمد) سبق الكلام عن معنى الحمد[2].

---

(١) الناظم هو يحيى بن موسى بن رمضان بن عميرة شرف الدين العَمْريطي نسبة لبلاد عَمْرِيْط، وهي ناحية من نواحي مصر. فقيه شافعي، حسن النظم عذب العبارة، نظم عدة متون في مختلف الفنون. توفي بعد عام ٩٨٩هـ رحمه الله وأجزل مثوبته. (الأعلام للزركلي)

(٢) معنى الحمد كما قال العلماء رحمهم الله: هو وصف المحمود بالكمال =

وقولُه: (أظهرا) يعني: أخْرج.

وقوله: (أشهرا) يعني: نشَر.

وقولُه: (علمَ الأصولِ) يعني: أصولَ الفقهِ.

قال المؤلف رحِمه الله:

(٣) على لسانِ الشافعيْ وهوَّنا فهْوَ الذي له ابْتِداءً دوَّنَا

قولُه: (على لسانِ الشافعيِّ) هو محمد بن إدريس الإمامُ المشهورُ رحمه الله.

وقولُه: (وهوَّنا) يعني: هوَّن هذه الأصولَ.

وقولُه: (فهو) أيِ: الشافعيُّ.

وقولُه: (له) أيْ: لأصولِ الفقهِ.

وقولُه: (ابتداءً) يعني: سَبْقاً.

وقولُه: (دوَّنا) يعني: ألَّف، فالإمام الشافعيُّ ـ رحمه الله ـ هو أولُ مَن جمَع أصولَ الفقهِ، على وجهِ التأليفِ، وإن كانت هذه الأصولُ معروفةً فيما سبَق حتى في القرآنِ والسنةِ، لكن أولُ مَن ألَّف هذا، وجمَعه هو الإمامُ الشافعيُّ رحمه الله، وإلا فإن الرسولَ ﷺ استَعْمل العموم، وبيَّن أن للعمومِ صيغةً، حيث قال ﷺ في قولِ المُصَلِّي: السلامُ علينا وعلى عبادِ اللهِ الصالحين. قال: «إنكم إذا قلتُم ذلك فقد سلَّمْتُم على كلِّ عبدٍ صالحٍ في السماءِ والأرضِ»[(١)].

= محبة وتعظيماً، فإن وصفه بالكمال لا محبة ولا تعظيماً ولكن خوفاً ورهبة سمي ذلك مدحاً لا حمداً. فالحمد لا بد أن يكون مقروناً بمحبة المحمود وتعظيمه اهـ. انظر شرح المنظومة البيقونية لفضيلة شيخنا رحمه الله تعالى.

(١) أخرجه البخاري: في الأذان، باب التشهد في الآخرة (٨٣١)؛ ومسلم في الصلاة، باب التشهد في الصلاة (٤٠٢) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

مِن أين أخَذْنا أننا سلَّمْنا على كلِّ عبدٍ صالحٍ؟

الجوابُ: من صيغةِ العمومِ، من قولِه: على عباد اللهِ. فعبادٌ جمعٌ مضافٌ فيَعُمُّ.

وكذلك أيضاً في القرآنِ الكريم، قال تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]. فهذا يَعُمُّ المطلَّقةَ والمفسوخةَ والمتوفَّى عنها زوجُها.

ومِن أين أخَذْنا أنه يَعُمُّ هؤلاء؟

الجوابُ: أخَذْناه مِن أن سُبَيْعةَ الأسْلَميةَ نَفِسَت بعدَ موتِ زوجِها بلَيالٍ، فأذِن لها النبيُّ ﷺ أن تَتَزوَّجَ[1]. وهذا إعمالٌ للعمومِ.

فالحاصلُ أن أصولَ الفقهِ له أصلٌ من القرآنِ والسنةِ، لكن أول من دوَّنه وألَّفه، هو الإمام الشافعيُّ رحمه الله.

وصحَّ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «مَن سنَّ في الإسلامِ سنةً حسنةً فله أجرُها وأجرُ مَن عمِل بها إلى يومِ القيامةِ»[2].

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٤) وتابعَتْه الناسُ حتى صارَا   كُتْباً صِغارَ الحجمِ أو كِبارَا

قولُه: (وتابعته) الهاء تعود على الإمام الشافعي رحمه الله تابعه الناس يعني العلماء.

---

(١) قصة سبيعة الأسلمية. أخرجها البخاري في الطلاق، باب (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) حديث رقم (٥٣١٨)، ومسلم في الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل حديث رقم (١٤٨٥).

(٢) أخرجه مسلم: ص(٨٣٨)، كتاب الزكاة، باب ٢٠، الحث على الصدقة ولو بشق تمرة... حديث رقم ٢٣٥١ (٦٩) ١٠١٧.

وقولُه: (حتى صارا) أي هذا الفن الذي هو أصول الفقه. كتباً صغار الحجم أو كباراً.

وقولُه: (أو). للتنويع وليست للشكِّ، يعني: بعضُها صغيرٌ، وبعضُها كبيرٌ، وهكذا جميعُ فنونِ العلمِ، تَجِدُ أنَّ العلماء رحِمهم الله ألَّفُوا فيها ما بينَ كتابٍ صغيرٍ وكتابٍ متوسطٍ وكتابٍ كبيرٍ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٥) وخيرُ كُتْبِه الصغارِ ما سُمِي   بالورقاتِ للإمامِ الحَرَمي

قولُه: (كتبِه) أي: كتبِ أصولِ الفقهِ.

وقولُه: (ما سُمِي) أي: ما سُمِّي.

وقولُه: (بالورقاتِ) أي: متنِ الورقاتِ في أصولِ الفقهِ، للإمامِ أبي المَعالي إمامِ الحرمين[1]، وهو مِن كبارِ أئمةِ الشافعيةِ رحمه الله، وهذه الورقاتُ ورقاتٌ صغيرةُ الحجم قَليلةُ الكلماتِ، لكنها كبيرةٌ في معناها ومَغْزاها.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٦) وقد سُئِلْتُ مدةً في نظمِهِ   مُسَهِّلاً لحفظِه وفهمِهِ

يقولُ رحِمه الله: إنه سُئِل مدةً ـ أي: زمناً كثيراً ـ أن يَنْظِمَ هذه الورقاتِ، لفائدتين: الفائدة الأولى: تسهيل الحفظ والثانية: الفهم.

---

(١) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي رحمه الله سنة ٤٧٨هـ تفقَّه على والده في صباه، ثم رحل إلى بغداد، وأقام بمكة والمدينة أربع سنين يدرّس ويفتي ويصنف، وأَمَّ الناس في الحرمين الشريفين فسُمِّي بذلك إمام الحرمين. (الأعلام للزركلي)

فالنظم سهلٌ على الإنسان، تَجِدُ القارئَ مثلاً يَقْرَأُ مائةَ بيتٍ أو أكثرَ، ولا يَمَلُّ، لكن لو قرَأ عشرين سطراً لَمَلَّ، وأيضاً النظم أسهل في الحفظ من النثر:

قال السفاريني رحمه الله:

لأنه يَسْهُلُ للحفظِ كما   يرُوقُ للسمعِ ويَشْفِي مَن ظَمَا[1]

وأيضاً النظمُ أرسخُ في الذِّهْنِ من النَّثْرِ، ولهذا عُنِي كثيرٌ من العلماءِ رحمهم الله بنظمِ العلومِ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٧) فلم أَجِدْ مما سُئِلْتُ بُدَّا   ....

قولُه: (فَلم أجِدْ) يعني: أنه لمَّا سُئِل نظمَ هذه الورقاتِ لم يَجِدْ مَناصاً وفِراراً مِن نَظْمِها.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٧) ....   وقد شرعت فيه مستمدا

(٨) من ربِّنا التوفيقَ للصواب   والنفعَ في الدارين بالكتابِ

قولُه: (شرعت فيه) أي في نظمه مستمدّاً من اللهِ عزّ وجل الصوابَ والنفعَ في الدارين بالكتابِ.

وقولُه: (للصواب) الصواب موافقةُ الحقِّ، والخطأُ مخالفة الحق، ثم إن كان عن عمدٍ فالمخالِفُ خاطئٌ، وإن كان عن غيرِ عمدٍ فالمخالِفُ مُخْطِئٌ.

في القرآنِ الكريم يقول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

---

(١) انظر مقدمة العقيدة السفارينية ص(٣).

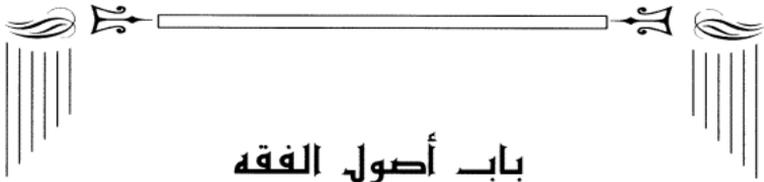
قال الله: قد فعَلْتُ[1]. واسمُ الفاعلِ من أخْطأ مُخْطِئٌ، وهو معفوٌّ عنه.

وأما الخاطئُ، فقال اللهُ تعالى: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ﴿٣٦﴾ لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الحاقة: ٣٦، ٣٧]. يعني: الذين خالَفوا الصوابَ عن عمدٍ.

وقولُه: (والنفعَ في الدارين) يعني: دارَ الدنيا ودارَ الآخرةِ.

وقولُه: (بالكتابِ) الظاهرُ أنه أراد بالكتابِ هنا نظمَه، لا الورقاتِ؛ لأن الورقاتِ لا عملَ له بها، وإنما عملُه بالنظمِ.

◘ ◘ ◘

(١) رواه مسلم.

بابـ أصول الفقه

شرَع المؤلفُ رحمه الله في المقصودِ من المنظومةِ، فقال:

(٩) هاكَ أصولَ الفقهِ لفظاً لَقَبَا   للفنِّ من جزأين قد تركَّبَا

(١٠) الأولُ الأصولُ ثم الثاني   الفقهُ والجزآنِ مفردانِ

قولُه: (هاك) بمعنى: خذ، وهو اسم فعل أمر.

وقولُه: (لَقَبا) يعني: اسماً، فالمؤلف رحمه الله يُرِيدُ أن يُعَرِّفَ أصولَ الفقهِ باعتبارِه لقباً لهذا الفنِّ.

وقبل أن نعرف أصول الفقه لا بد أن نعرف ما فائدة تعلمنا لأصول الفقه؟

فائدتُه: أن نَتَمَكَّنَ من استنباطِ الأحكامِ من أدلتِها على وجهٍ سليمٍ، وهذه فائدةٌ عظيمةٌ.

فإن قال قائلٌ: هل لهذا الفنِّ أصلٌ في عهدِ الصحابةِ رضي الله عنهم والتابعين وتابِعِيهم؟

قلنا نعم، لكنه ليس على الوجهِ الذي حدَث أخيراً، أي: أنه لم يُصَنَّفْ، ولم يُبَوَّبْ في عهد الصحابة رضي الله عنهم وهكذا كثيرٌ من المسائلِ العلميةِ لم تُرتَّبْ، ولم تُبَوَّبْ في عهدِ الصحابةِ رضي الله عنهم، فمثلاً لا نَجِدُ في عهد الصحابةِ رضي الله عنهم شروطَ الصلاةِ، وشروطَ الوضوءِ، وشروطَ الغسلِ لا نجدها موجودة، لكنَّ العلماءَ رحمهم الله بتيسيرِ اللهِ عزّ وجل وتوفيقِه تَتَبَّعوا هذه الأمورَ، وصنَّفوا هذه التصانيفَ من أجلِ أن يَسْهُلَ العلمُ على الناسِ،

فأصولُ الفقهِ موجودٌ أصلُها في عهدِ الصحابةِ رضي الله عنهم، وموجودٌ أصلُها في القرآنِ الكريم، وموجودٌ أصلُها أيضاً في السنةِ، وقد ضرَبْنا لذلك فيما سبق أمثلةً[١]، لكن تدوينُها وجمعُها وحصرُها حتى تكون فنّاً مستقلّاً، هذا حدث أخيراً، وقد قيل: إنَّ أولَ مَن صنَّف فيه هو الإمام الشافعيُّ رحمه الله.

فما هو أصولُ الفقهِ؟

يقول المؤلفُ رحمه الله: (من جزأين قد تركَّبا).

أصولُ الفقهِ تركَّب من جزأين، هما أصول وفقه، أي: مضافٌ ومضافٌ إليه، الأولُ: الأصولُ، ثم الثاني: الفقهُ.

وقولُه: (والجزآنِ مفردانِ) يعني: إذا أرَدْنا أن نُعَرِّفَ الجزأين على سبيلِ الإفرادِ، يعني أن نُعَرِّفَ «أصول» وحدَها، و«فقه» وحدَها عرَّفْناه.

وإذا أرَدْنا أن نُعَرِّفَه باعتبارِه لقباً لهذا الفنِّ أيضاً عرَّفْناه، فباعتبارِه لقباً لهذا الفنِّ هو: علمٌ بأصولٍ يَتَمَكَّنُ الإنسانُ بها من استخراجِ الأحكامِ الشرعيةِ من أدلتِها على وجهٍ سليمٍ.

أما إذا أرَدْنا أن نُعَرِّفَ «أصولَ» وحدَها و«فقه» وحدَه، فيقولُ رحِمه الله:

(١١) فالأصلُ ما عليه غيرُه بُنِي والفرعُ ما على سِواه يَنْبَنِي

(الأصلُ) ما يُبْنَى عليه غيرُه، فما بُنِي عليه غيرُه فهو أصلٌ، والفرعُ ما بُنِي على غيرِه.

وعرَّف المؤلفُ الفرعَ استِطْراداً، وإلا فليس هنا، لكن لمَّا عرَّف

---

(١) انظر: ص(١٧).

الأصلَ عرَّف الفرعَ، إذاً الأصلُ كلُّ ما يُبْنَى عليه غيرُه، فالكتابُ والسنةُ أصلٌ، ولهذا تَجِدون في الكتبِ المطوَّلةِ كالمغني، يقولون: والأصلُ في ذلك قولُه تعالى، والأصلُ في ذلك قولُ النبيِّ ﷺ، فسَمَّى الكتابَ والسنةَ أصلاً؛ لأنه يُبْنَى عليهما غيرُهما.

فأساس الجدارِ مثلاً أصلٌ لأنه يُبْنَى عليه غيرُه، وجذع الشجرة أصل قال تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

والشهادةُ إذا حكَم بها القاضي أصلٌ؛ لأن القاضيَ بنَى حكمَه عليها. وهَلُمَّ جَرّا. فكل ما يبنى عليه غيره فهو أصل.

بقِي علينا الجزءُ الثاني، وهو الفقهُ، يقولُ المؤلفُ رحِمه الله:

(١٢) والفقهُ علمُ كلِّ حكمٍ شَرْعِي   جاء اجتهاداً دونَ حكمٍ قَطْعِي

الفقهُ في اللغةِ: الفهمُ، ومنه قولُه تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]. أي: ما نَفْهَمُ.

وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَـٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]. أي: لا تَفْهَمون. كلُّ شيءٍ يُسَبِّحُ بحمدِ الله، لكن ما نَفْقَهُ تسبيحه.

وفي الشرعِ، يقولُ المؤلف: علمُ كلِّ حكمٍ.. شرعي جاء اجتهاداً دونَ حكمٍ قَطْعِي.

يعني: علمُ الحكمِ الشرعيِّ المبنيِّ على الاجتهادِ لا على القطعِ.

فقوله: (علمُ) خرَج به الجهلُ، فالجاهل ليس بفقيهٍ.

وقوله: (كلِّ حكمٍ شرعي) خرَج به الحكم العقلي، والحكم الحسي والحكم العرفي أو العادي، فهذه لا تَدْخُلُ في الفقهِ اصطلاحاً، وإن كانت فقهاً في اللغةِ، لكن ليست فقهاً في

الاصطلاح. فمثلاً قولنا: الجزء بعض الكل هذا حكم لكنه عقلي لا يسمى فقهاً في الاصطلاح.

وقولُنا: أكلُ السَّنَا يُسْتَطْلَقُ به البطنُ. هذا حسيٌّ.

وقولُنا: وجودُ سيارةِ الأميرِ عندَ البابِ تَدُلُّ على وجودِ الأمير: هذا عرفيٌّ، أو عاديٌّ. إذاً الحكم الذي يكون فقهاً هو الحكم بالأمور الشرعية ولهذا قال: كل حكم شرعي... جاء اجتهاداً.

وقولُه: (جاء اجتهاداً) يعني: مصدرُه الاجتهاد، فإن كان يقينيًّا فإنه على رأيِ المؤلفِ لا يُسَمَّى فقهاً.

فالعلمُ بوجوبِ الصلاةِ على كلام المؤلف رحمه الله ليس بفقهٍ؛ لأنه قطعيٌّ، لا يَحْتاجُ إلى اجتهاد.

وقال بعضُ العلماءِ رحمهم الله، وهو الصحيحُ: إن الفقهَ في الشرعِ: هو معرفةُ الأحكامِ العملية التكليفيةِ دونَ غيرِها من الأحكامِ؛ كالأحكامِ العقدية والبدنيةِ وغيرِ ذلك.

فهذا هو الفقهُ، يعني: معرفةُ الأحكامِ العمليةِ التكليفيةِ، هذا هو تعريفُ الفقهُ في الاصطلاحِ.

وله أيضاً تعريفٌ آخرُ: هو معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ المتعلقةِ بأفعالِ المكلَّفين.

وبِناءً على هذا التعريفِ الأخيرِ تَدْخُلُ فيه الأحكامُ القطعيةُ، فالعلمُ بوجوبِ الصلاةِ والزكاةِ والصيامِ والحجِّ يُسَمَّى على التعريفِ الأخيرِ فقهاً، ولا يُسَمَّى فقهاً على الرأيِ الأولِ.

فالعلمُ بأن اللهَ واحدٌ، هذا يَدْخُلُ في العقائدِ، فليس فقهاً في اصطلاحِ أصولِ الفقهِ، لكنه في الشريعةِ فقهٌ، بل هو أعظمُ الفقهِ، ولهذا سَمَّى بعضُ العلماءِ علمَ العقائدِ، الفقهَ الأكبرَ، وما يَتَعَلَّقُ

بأفعالِ المكلَّفين سمَّاه الفقهَ الأصغرَ، وهو جديرٌ بأن يُسَمَّى الفقهَ الأكبرَ، أي: ما يَتَعَلَّقُ باللهِ عزّ وجل هو الفقهُ الأكبرُ، وما يَتَعَلَّقُ بأفعالِنا فهو الفقهُ الأصغرُ.

إذاً الحكم القطعي على رأي المؤلف لا يسمى فقهاً.

مسألة: تصور الشيء بدون حكم هل يسمى فقهاً؟

لا. فكوني أتصور الواجب والمحرم والمستحب هذا ليس حكماً، بل لا بدَّ أن أحكم وأُثبت شيئاً لشيء.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٣) والحكمُ واجبٌ ومندوبٌ وما أُبيح والمكروهُ مَعْ ما حُرِّمَا

هذه خمسةٌ، فالأحكامُ التكليفيةُ خمسةٌ.

وطريق العلم بها التَّتَبُّعُ والاستِقْراءُ؛ وذلك لأن الشرعَ إما أن يَأْمُرَ بالشيءِ، أو يَنْهَى عنه، أو يَسْكُتَ، فهذه أقسامٌ ثلاثةٌ.

فإن أمَر بالشيءِ، فإما أن يَأْمُرَ به على سبيلِ الإلزامِ، أو على سبيلِ الاختيارِ، فالأول واجبٌ، والثاني مندوبٌ.

وما نَهى عنه إما أن يَنْهَى عنه على وجهِ الإلزامِ بالتركِ، وإما على سبيلِ الاختيارِ، فالأولُ حرامٌ، والثاني مكروهٌ.

وإما أن يَسْكُتَ فهذا مباحٌ؛ لأنه جاء عن النبيِّ ﷺ فيما يُرْوَى عنه أنه قال: «وما سكت عنه فهو عفوٌ»[1].

---

(١) رواه البزار [مختصر زوائد البزار لابن حجر، رقم (١١٧)]؛ وابن أبي حاتم الرازي في تفسيره [ابن كثير (مريم، الآية: ٦٤)]؛ والحاكم (٢/ ٣٧٥) والبيهقي (١٠/ ١٢) بأسانيدهم عن عاصم بن رجاء بن حيوة، عن أبيه، عن أبي الدرداء به مرفوعاً. قال البزار: «إسناده صالح» قال الحاكم «صحيح الإسناد» ووافقه الذهبي. قال الهيثمي: «إسناده حسن ورجاله =

فهذا وجهُ انحِصارِ الأحكامِ بخمسةِ أقسامٍ، لكنَّ المؤلفَ ذكَر قسمين آخرين يُنازَعُ فيهما، فقال:

(١٤) مع الصحيحِ مطلقاً والفاسدِ   من قاعدٍ هذانِ أو من عابدِ

أضاف المؤلفُ رحمه الله الصحيحَ والفاسدَ إلى الأحكامِ التكليفيةِ، وفيه نظرٌ؛ لأن وصفَ الصحةِ والفسادِ ليس وصفاً للعملِ الذي وُجِّه للمخاطَبِ، بل هو حكمٌ وضعيٌّ وضَعه الشارعُ علامةً على نفوذِ هذا الشيءِ، وعدمِ نفوذِه، فمثلاً إذا فعَل المكلف الصلاةَ على وجهٍ سليم، تامِّ الشروطِ، خالٍ من الموانعِ نُسَمِّي ذلك صحيحاً، لكن هل هذه الصحةُ من أوصافِنا نحن؟ فيقالُ: صحَّ علينا. أو ما أشبهَ ذلك؟

الجوابُ: لا، الصحةُ حكمٌ وضعيٌّ وضَعه الشارعُ علامةً على النفوذِ، والفسادُ حكمٌ وضعيٌّ وضَعه الشارعُ علامةً على عدمِ النفوذِ؛ لأن الفعل الفاسدَ لا يَنْفُذُ شرعاً.

فالصوابُ إذاً: أن الأحكامَ التكليفيةَ خمسةٌ فقط هي الواجبُ والمندوب والمباح والمكروه والمُحَرَّمُ.

وترتيبُها ـ أي: الأحكامِ التكليفيةِ ـ على ما تُرِيدُ، لكنَّ الأحسنَ أن تُرَتِّبَها إما على الأشدِّ، وإما على الشيءِ مع مُقابِلِه.

فإن رتَّبْناها على المقابلةِ قلنا: الواجبُ والمحرمُ، والمندوبُ والمكروهُ، والمباحُ.

وإن رتَّبْناها على الأشدِّ قلنا: الواجبُ، ثم المندوبُ، ثم المباحُ، ثم المكروهُ، ثم المحرمُ. والأمرُ في هذا سهلٌ، المهمُّ أن نَفْهَمَ أن الأحكامَ التكليفيةَ خمسةٌ.

= موثقون» «المجمع» (١/ ١٧١).
وانظر: الفتح شرح حديث رقم (٧٢٨٩).

وقوله: (من قاعد) أي القاعد عن العبادة وكأنه يريد بذلك المعاملات. فالصحيح والفاسد يكونان في المتعبد وفي القاعد عن العبادة. وهو المعاملات.

قال المؤلفُ رحِمه الله تعالى:

(١٥) فالواجبُ المحكومُ بالثوابِ في فعلِه والتركِ بالعقابِ

عرَّف المؤلف رحمه الله الواجبَ بحكمِه لا بحقيقتِه، والتعريفُ بالحكمِ مَعيبٌ عند المناطقةِ، جائزٌ عندَ الفقهاءِ، ونحن نَسْلُكُ طريقَ الفقهاءِ، وإلا فالمناطقةُ يقولون:

وعندَهم من جملةِ المردودِ أن تُدْخَلَ الأحكامُ في الحدودِ

فالمناطقةُ يقولون: عرِّفِ الشيءَ بماهيتِه لا بحكمِه، فالإنسانُ بتعريفِ الماهيةِ والحقيقةِ: حيوانٌ ناطقٌ، لكن لو قلنا: الإنسانُ حيوانٌ يتألَّمُ إذا ضُرِب، فهذا ليس بحد في عرفهم. بل هو حيوان ناطق.

على كلِّ حالٍ المؤلفُ رحمه الله سلَك مسلكَ الفقهاءِ، وهو جوازُ تعريفِ الشيءِ بحكمِه. وما ذكره الفقهاء والأصوليون أولى، لأن أهم شيء أن نعرف الحكم، وأما الحقيقة فإن عرفناها فهذا من باب الكمال وإلا فليس بشرط.

والواجبُ في اللغةِ: الثابتُ والساقطُ، أما الأولُ فأن تقولَ: حقُّك واجبٌ عليَّ. بمعنى: ثابتٌ عليَّ، ليس فيه إشكالٌ.

وأما الثاني فمنه قولُه تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]. يعني: سقَطَت على الأرضِ؛ لأن الإبلَ تُذْبَحُ، وهي قائمةٌ، فإذا ذُبِحَت سقَطَت.

لكن الواجب في الاصطلاح باعتبار التعريف الذاتي هو ما أُمِر به على وجهِ الإلزامِ بالفعلِ. يعني: إذا أمرَ الله بشيءٍ، أو أمَر الرسولُ ﷺ بشيءٍ على وجه الإلزامِ بالفعلِ، فهو واجبٌ.

قولُنا في التعريفِ: ما أُمِر به. خرَج به ثلاثةُ أشياءَ، المحرمُ والمكروهُ والمباحُ، ودخَل فيه المسنونُ؛ لأن المسنونَ مأمورٌ به.

وقولُنا: على وجهِ الإلزامِ بالفعلِ. خرَج به المندوبُ.

أما حكمُه، فيقولُ المؤلفُ رحِمه الله:

(١٥) فالواجبُ المحكومُ بالثوابِ   في فعلِه والتركِ بالعقابِ

يعني: ما حُكِم بثوابِ فاعلِه، وحُكِم بالعقابِ على تاركِه.

وهذا التعريفُ فيه شيءٌ من التطويلِ، ولهذا عرَّفه بعضُهم بأنه ما أُثِيب فاعلُه امتثالاً، واسْتَحَقَّ تاركُهُ العقابَ.

فقولُنا: ما أُثِيب فاعلُه امتثالاً. خرَج به ما لو فعَله عاديّاً، لا للامتِثالِ، فإن هذا لا يُثابُ، لا بدَّ أن يكونَ فاعلاً للشيءِ، مُمْتَثِلاً لأمرِ اللهِ به.

وقولُنا: واستحق تاركه العقاب. ولم نَقُلْ: وعُوقِب تاركُه؛ لأنه قد يُعاقَبُ، وقد يُعْفَى عنه، ولهذا فإن التعبيرَ بقولِنا: واستَحَقَّ تاركُه العقابَ أولى من قولِنا: وعُوقِب تاركُه.

فصار عندَنا الآن الواجبُ له تعريفٌ بالحقيقةِ وتعريفٌ بالحكمِ، تعريف بالحقيقة: ما أمر به على وجه الإلزام بالفعل. والحكم: ما أثيب فاعله واستحق العقاب تاركه.

ومن أمثلةِ الواجبِ: الصلاةُ والحجُّ والصيامُ والزكاةُ وغيرُ ذلك.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٦) والنَّدْبُ ما في فعلِه الثوابُ   ولم يَكُنْ في تركِه عقابُ

الندبُ مصدرُ: ندَب يَنْدُبُ، بمعنى دعا، ولكنه مصدرٌ بمعنى المفعولِ، أي: المندوبِ. ومنه قولُه ﷺ: «مَن عمِل عملاً ليس عليه

أمرُنا فهو ردٌّ»[(١)] . أي: مردودٌ. فردٌّ مصدرٌ بمعنى اسمِ المفعولِ (مردود).

وقولُه: (ما) أي الذي.

وقولُه: (في فعلِه الثوابُ) يعني إن فعلتَه أُثِبْتَ.

وقولُه: (ولم يَكُنْ في تركِه عقابُ) يعني: ولا يُعاقَبُ تاركُه.

هذا هو المندوب.

فالمندوب إذا أَرَدْنا أن نُعَرِّفَه بالحقيقةِ نقول: المندوب هو ما أُمِر به لا على وجهِ الإلزامِ بالفعلِ. لكنَّ هذا التعريفَ ليس بضروريٍّ.

والمندوبُ شرعاً أي حكماً هو ما أُثِيب فاعلُه، ولم يُعاقَبْ تاركُه.

مثالُ ذلك:

رَواتِبُ الصلواتِ الخمس: راتبة الظهر والمغرب والعشاء والفجر، هذه إن فعَلها الإنسانُ أُثِيب، وإن لم يفعلها فلا شيءَ عليه.

مثالٌ آخرُ: رفعُ اليدين عندَ تكبيرةِ الإحرامِ، وعندَ الركوعِ، والرفع منه، والقيامِ من التشهدِ الأولِ. هذا أيضاً مندوبٌ، إن فعَلْتَه أُثِبْتَ، وإن ترَكْتَه لم تَأْثَمْ. وهو كثيرٌ جدّاً.

وأيُّهما أكثرُ المندوبُ أو الواجبُ؟

المندوبُ، وهذا من فضلِ اللهِ عزّ وجل؛ لأن الواجبَ إلزامٌ، وقد يكونُ فيه مشقةٌ، فلهذا كان قليلاً بالنسبةِ للمندوبِ، والمندوبُ كمالٌ تَزْدادُ به المرتبةُ، ويَزْدادُ به الثوابُ، فلهذا كان أكثرَ.

---

(١) رواه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم كتاب البيوع: باب النجش. ومن قال: لا يجوز ذلك البيع. انظر رقم (٢١٤٢) ووصله مسلم، كتاب الأقضية: باب نقض الأحكام الباطلة رقم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٧) وليس في المباحِ مِن ثوابِ   فعلاً وتركاً بل ولا عقابِ

المباحُ في اللغةِ: المُعْلَنُ، ومنه قولُهم: باح بسرِّه. أو أباح بسرِّه، يعني: أعْلَنه.

وفي الاصطلاح، يُعَرَّفُ بحقيقتِه بأنه ما لا يَتَعَلَّقُ به أمرٌ ولا نهيٌ بذاتِه، يعني: ليس فيه أمرٌ ولا نهيٌ في حد ذاتِه.

أما على كلامِ المؤلفِ، أو على تعريفِ المؤلفِ فإنه ما لم يكنْ في فعلِه، ولا تركِه ثوابٌ، ولا عقابٌ.

يعني: ما خلا مِن الثوابِ والعقابِ، إن فعَلْتَه فلا ثوابَ لك، ولا عقابَ عليك، وإن تركتَه فلا ثوابَ لك، ولا عقابَ عليك؛ لأنه مباحٌ حلالٌ.

وهذا التعريفُ باعتبارِ ذاتِ المباحِ.

لكن باعتبارِ ما يكونُ وسيلةً له، قد يكونُ واجباً ومندوباً ومكروهاً وحراماً.

فالمباحُ في حدِّ ذاتِه ليس فيه أمرٌ ولا نهيٌ، ولا ثوابٌ، ولا عقابٌ، لكن قد يكونُ وسيلةً لمأمورٍ، فيكونُ مأموراً به على وجهِ الندبِ أو الوجوبِ، وقد يكونُ وسيلةً لمَنْهِيٍّ عنه، فيكونُ منهيّاً عنه على سبيلِ الكراهةِ أو التحريمِ.

مثالُ ذلك:

١ ـ رجلٌ باع سِلْعةً بعدَ نداءِ الجُمُعةِ الثاني، وهو ممن تَجِبُ عليه صلاةُ الجمعة. ففعلُه هذا حرامٌ، والأصلُ في البيعِ الإباحةُ.

٢ ـ رجلٌ خطَب امرأةً، قد خطَبها مسلمٌ قبلَه؟

ففعله هذا حرام؛ لأنه عدوان على حق الغير.

٣ ـ حضَرَتِ الصلاةُ، وليس عندَ الإنسانِ ماءٌ، فوجَد ماءً يُباعُ، فما حكمُ شراءِ هذا الماءِ؟

واجبٌ؛ لأنه يَتَوَقَّفُ عليه فعلُ الواجبِ، إذاً هو واجبٌ؛ لأن الوسائلَ لها أحكامُ المقاصدِ، وما لا يَتِمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ.

٤ ـ اشترى رجلٌ بصلاً ليَأكُلَه، فهذا مباحٌ، لأن أكلَ البصلِ مباحٌ، وهذا هو الصحيحُ؛ لكن بعضَ العلماءِ يقولُ: أكلُ البصلِ مكروهٌ. فإذا قلنا: أكلُ البصلِ مكروهٌ. صار شراؤه مكروهاً.

٥ ـ اشترى رجلٌ سلاحاً ليَقْتُلَ به نفساً محرمةً فهذا حرامٌ.

فصار المباحُ في حدِّ ذاتِه ليس فيه ثوابٌ، ولا عقابٌ، لا فعلاً، ولا تركاً، لكن إذا كان وسيلةً لمأمورٍ به، فهو مأمورٌ به، وإذا كان وسيلةً لمنهيٍّ عنه فهو منهيٌّ عنه.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٨) وضابطُ المكروهِ عكسُ ما نُدِبْ كذلك الحرامُ عكسُ ما يَجِبْ

قولُه: (ضابطُ المكروهِ) يعني: تعريفُ المكروهِ.

وقولُه: (عكسُ ما نُدِب) والمندوبُ ما في فعلِه الثوابُ، ولم يكنْ في تركِه العقابُ.

فالعكسُ أن المكروهَ هو ما في تركِه الثوابُ، ولم يَكُنْ في فعلِه العقابُ.

هذا من حيث الحكمُ.

وعلى هذا ففاعلُ المكروهِ لا يكونُ فاسقاً، ولو أصَرَّ عليه؛ لأنه ليس عليه عقابٌ، فلو كان الإنسانُ مُصِرّاً على الالتفاتِ في الصلاةِ، كلما مرَّ واحدٌ أتْبَعَه بصرَه، دائماً مُصِرٌّ على هذا، نقولُ: هذا الرجلُ فعَل مكروهاً، فلا يُعاقَبُ، لكنه لو ترَكه للهِ لأُثِيب.

و(الحرامُ عكسُ ما يَجِبُ)، أي الحرام عكس الواجبِ وتعريف الواجب ما أُثِيب فاعلُه واستحق العقابَ تاركُه.

فيكون المحرم ما عُوقِب فاعلُه، وأُثِيب تاركُه.

هكذا قال كثيرٌ من الأصوليين بالإطلاقِ: المحرمُ ما أُثِيب تاركُه، لكن مع ذلك لا بد من تفصيلٍ في هذه المسألةِ؛ لأنها مهمةٌ، ليس كلُّ تاركٍ للمحرم يكونُ مُثاباً، فتاركُ المحرمِ على أقسام:

١ ـ القسمُ الأولُ: أن لا يَطْرَأَ على بالِه إطلاقاً أنه محرمٌ.

مثالُ ذلك: رجلٌ ما فكَّر يوماً من الأيامِ أن يَزْنِيَ، ولم يزنِ، هل يُثابُ على التركِ؟ الجوابُ: لا، لأنه لم يَهِمَّ به حتى يقالَ: إنه يثابُ على تركِه.

٢ ـ القسمُ الثاني: رجل همَّ بالمحرم، لكنّه تذكَّر عظمةَ اللهِ عزّ وجل وعقابَه، فتركَه للهِ، هذا يُثابُ؛ لأن اللهَ يقولُ في الحديثِ القدسيِّ: «إنما ترَكَ هذا مِن جَرَّائي[1]». أي من أجلي.

٣ ـ القسمُ الثالثُ: رجلٌ تمَنَّى المحرمَ، ولم يَفْعَلْ أسبابَه، تمناه، ولم يَسْعَ في تحصيلِه أو في الحصولِ عليه.

فهذا يُعاقَبُ على النيةِ، والدليلُ على ذلك: قصةُ الرجلِ الذي قال: ليتَ لي مثلَ مالِ فلانٍ، فأعملَ فيه عملَه. وكان فلانٌ يُضَيِّعُ المالَ، ويَلْعَبُ به. قال النبيُّ ﷺ: «فهو بنيتِه فهما في الوِزْرِ سواءٌ»[2]. فعلى هذا يُعاقَبُ الرجلُ على نيتِه.

٤ ـ القسمُ الرابعُ: رجلٌ همَّ بالمحرمِ، وسَعَى في أسبابِه، لكنه

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب ٥٩، إذا همّ العبد بحسنة كتبت وإذا همّ بسيّئة لم تكتب حديث رقم ٢٠٥ (١٢٩).

(٢) أخرجه أحمد: (٤/ ٢٣٠) حديث رقم ١٨١٨٧؛ وأخرجه الترمذي: كتاب الزهد، باب ١٧، ما جاء مثل الدنيا مثل أربعة نفر حديث رقم (٢٣٢٥)؛ وأخرجه ابن ماجه: كتاب الزهد، باب ٢٦، النية حديث رقم (٤٢٢٨)، وقال الألباني في صحيح الترمذي (٢/ ٥٣٤)، حديث رقم (٢٣٢٥): صحيح.

عجَز عنه، فهذا يُعاقَبُ عقوبةَ الفاعلِ، وهذا أشدُّ، ودليلُ ذلك قولُ النبيِّ ﷺ: «إذا الْتَقَى المسلمان بسَيْفَيْهِمَا فالقاتلُ والمقتولُ في النار».

قالوا: يا رسولَ الله، هذا القاتلُ، فما بالُ المقتولِ؟ قال ﷺ: «لأنه كان حريصاً على قتلِ صاحبِه»[1].

إذاً على أيِّ شيءٍ يَصْدُقُ كلامُ المؤلفِ رحمه الله في قولِه: ما أُثِيب تاركُه؟

الجوابُ: على مَن ترَكه للهِ، هذا هو الذي يُثابُ.

فصار تاركُ المحرمِ أربعةَ أقسامٍ، ويَنْطَبِقُ كلامُ المؤلفِ رحمه الله على قسمٍ واحدٍ منها، وهو مَن ترَكَ المحرمَ للهِ.

مسألة: هل هناك نبي من الأنبياء ترك معصية لله؟

الجوابُ: يوسُفُ ﷺ ترَك معصيةً لله، قد تهيأت أسبابُها تماماً، وقوِيَت دَواعيها، انفَرَدَت به امرأةُ العزيزِ، وهي سيدتُه، وغَلَّقَت الأبوابَ، وأقلُّها ثلاثةٌ، وقالتْ: هَيْتَ لك. قال: معاذَ اللهِ، إنه ربي أحْسَن مثواي، إنه لا يفلح الظالمون.

والمرادُ بربي هنا ربُّ العرشِ عزّ وجل، وليس ربُّه سيدَه، ولقد همَّت به، وهمَّ بها؛ لقوةِ الدَّواعِي وقلةِ الموانعِ، لولا أن رأَى برهانَ ربِّه وهو الإيمان الذي منعه، ولهذا نحن نقولُ: إن الهَمَّ همٌّ بما أرادت المرأةُ، وأنه لَفخرٌ ليوسُفَ عليه الصلاة والسلام، ومَنْقَبةٌ له أن يَدَعَ ذلك للهِ عزّ وجل، وليس فيه نقصٌ، فالطبيعةُ البشريةُ إذا قوِي عليها الداعي الإيمانيُّ صار هذا فضيلةً.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان: باب ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ فسمّاهم المؤمنين، حديث رقم (٣١)؛ ورواه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، حديث رقم (٢٨٨٨)، عن أبي بكرة رضي الله عنه.

وأما قولُ بعضِ الناس: همَّت به، وهمَّ بها أي: همَّ أن يَضْرِبَها. فهذا ليس بصحيح، لكن الذي قاله أراد أن يُنَزِّهَ يُوسُفَ، ولكن نقولُ: إن يوسُفَ عليه الصلاة والسلام لم يَفْعَلْ شَيْئاً، بل فعَل مَنْقَبةً، فالداعي البشريُّ موجودٌ في يوسُفَ عليه الصلاة والسلام، شابٌّ وسيدةٌ، والمكانُ خالٍ، واطِّلاعُ الغيرِ مأمونٌ؛ لأن الأبوابَ غُلِّقَت، والموانعُ منتفيةٌ، لكن ترَكها للهِ عزّ وجل، هذا أعظمُ ما يكونُ من الفخرِ، ولهذا كان الذي يفعلِ مثلَ ذلك من السبعةِ الذين يُظِلُّهمُ الله في ظلِّه، يومَ لا ظلَّ إلا ظلُّه. أَسْأَلُ اللهَ أن يجعلني وإياكم من الذين يُظِلُّهم الله في ظلِّه يومَ لا ظلَّ إلا ظلُّه.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٩) وضابطُ الصحيحِ ما تعَلَّقا ... به نفوذٌ واعتدادٌ مطلقا

سبق أن قلنا[1]: إن الأحكام على كلام المؤلف رحمه الله سبعة وعلى القول الصحيح إن الأحكام الشرعية قسمان تكليفية ووضعية والتكليفية خمسة والوضعية منها الصحيح والفاسد وغيرهما.

وكأنه في هذا البيت يريدُ أن الصحيحَ هو ما تعَلَّق به النفوذُ والاعتدادُ.

أي: ما كان نافذاً معتدّاً به فهذا هو الصحيحُ، وضدُّه الفاسدُ وهو ما لم يكنْ نافذاً، ولا مُعْتَدّاً به.

وهل قولنا نافذٌ ومعتدٌّ به معناهما واحدٌ؟

الجواب: لا، فالنفوذُ في العقودِ، والاعتدادُ في العباداتِ.

فمثلاً يقالُ: هذه الصلاةُ معتدٌّ بها، ولا يقالُ: نافذةٌ.

ويقالُ: هذا العقدُ نافذٌ، ولا يقالُ: معتدٌّ به.

---

(١) انظر: ص(٢٧).

فالصحيحُ من العقودِ ما كان نافذاً، تَتَرَتَّبُ عليه أحكامُ العقدِ، مثالُ ذلك: رجلٌ باع سلعةً على آخرَ، على وجهٍ تمَّت فيه الشروطُ، وانْتَفَت به الموانعُ، فهذا نافذٌ، ولا نَصِفُه بأنه معتدٌّ به؛ لأن هذا في العباداتِ.

وتَتَرَتَّبُ عليه الأحكامُ من انتقالِ السلعةِ إلى المشتري، وانتقالِ الثمنِ إلى البائعِ. ومن كون المبيع يعتق على المشتري إذا كان من ذوي أرحامه المحرمة، وهذا نُسَمِّيه صحيحاً.

مثالُ آخرُ: رجلٌ باع شيئاً مجهولاً بثمنٍ معلومٍ، وتمَّ العقدُ، قال: بِعْتُك عبديَ الآبِقَ أو جمليَ الشاردَ. فقال: اشْتَرَيْتُ. فهذا بيعٌ فاسدٌ، ولهذا لا يَنْفُذُ، ولا تَتَرَتَّبُ عليه الأحكامُ، ولا يَنْتَقِلُ به مُلْكُ المَبِيعِ إلى المُشْتَرِي، ولا مُلْكُ الثمنِ إلى البائعِ.

مثالٌ ثالثٌ: رجلٌ تَلْزَمُه صلاةُ الجمعةِ، باع سيارتَه على آخرَ تَلْزَمُه صلاةُ الجمعةِ بعدَ ندائِها الثاني، السيارةُ معلومةٌ، والثمنُ معلومٌ، والرِّضا موجودٌ، فهذا لا يَصِحُّ، لأنه بيعٌ فاسدٌ؛ لا يَنْفُذُ، ولا تَتَعَلَّقُ به الأحكامُ، والسيارةُ لصاحبِها البائعِ، والثمنُ للمشتري.

مثالٌ آخرُ: رجلٌ أوْقَف بيتَه، وهو مرهونٌ، فهذا فاسدٌ، لا يَنْفُذُ؛ لأن المرهونَ لا يُباعُ، ولا يُوقَفُ، ولا يُوهَبُ.

والصحيح من العبادات ما كان معتداً به مثال ذلك: إنسانٌ صلَّى نفلاً مطلقاً عندَ طلوعِ الشمسِ، فماذا نقولُ؟ نقولُ في هذه الحالةِ: إن صلاتَه غيرُ صحيحةٍ؛ ولا يعتدّ بها لأن هذا ليس بوقت صلاة.

مثالٌ آخر: إنسانٌ صلى العصرَ، وهو محدث ناسياً حدثهُ، فصلاتُه غيرُ صحيحةٍ؛ لأنه لا يُعْتَدُّ بها، ويلزمه إعادتها

فتبين الآن أن الصحيح من العقود ما كان نافذاً، ومن العبادات ما كان معتداً به.

بَقِي أن يقالَ: ما هو الفاسدُ؟

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٢٠) والفاسدُ الذي به لم تَعْتَدِدْ   ولم يَكُنْ بنافذٍ إذا عُقِدْ

قوله: (إذا عقد) يبين لك أن النفوذ في العقود.

الفاسدُ هو الذي لا يُعْتَدُّ به من العباداتِ، ولا يَنْفُذُ من العقودِ.

وقد ضرَبْنا أمثلةً لهذا وهذا.

إذاً كلُّ عبادةٍ تمَّتْ شروطُها، وانتفَتْ موانعُها، فهي صحيحةٌ، معتدٌّ بها.

وكلُّ عقدٍ تمَّتْ شروطُه، وانتفت موانعُه فهو صحيحٌ نافذٌ.

وما لم تَتِمَّ شروطُه، أو وُجِدت فيه الموانعُ فهو فاسدٌ لا يُعْتَد به، ولا يَنْفُذْ.

وهنا بحثان لهما تعلُّقٌ بالموضوعِ:

البحثُ الأولُ: هل الفاسدُ والباطلُ معناهما واحدٌ؟

يقولُ بعضُ العلماءِ رحمهم الله: إن الفاسدَ والباطلَ معناهما واحدٌ؛ لأن الفاسدَ هو الذي لا يُعْتَدُّ به، ولا يَنْفُذُ، والباطلُ كذلك، فمعناهما واحدٌ.

ويقولُ بعضُ العلماءِ رحمهم الله: بل بينَهما فرقٌ، فما نُهِي عنه لذاتِه فهو باطلٌ، وما نُهِي عنه لوصفِه فهو فاسدٌ.

قالوا: مثلاً بيعُ الميتةِ باطلٌ؛ لأنه منهيٌّ عنه لذاتِه.

وإذا باع صاعاً من البُرِّ بصاعين فهو فاسدٌ؛ لأن أصلَ بيعِ البُرِّ بالبُرِّ مع التساوي صحيحٌ، لكنّه بالزيادة ـ وهي وصفٌ ـ صار فاسداً.

لكنَّ أكثرَ الفقهاءِ من الحنابلةِ يقولون: لا فرقَ بينَ الفاسدِ والباطلِ، ولهذا: تَجِدُهم يقولون: تَبْطُلُ الصلاةُ بكذا، يَبْطُلُ الصومُ

بكذا، مع أنها مسألةٌ خلافيةٌ، ولا يُفَرِّقون بينَ الباطلِ والفاسدِ.

* وتحريرُ مذهبِ الحنابلةِ أن الفاسدَ والباطلَ معناهما واحدٌ إلا في موضعين، فلك أن تُعبِّرَ بالبطلانِ أو بالفسادِ، تقولُ: تَبْطُلُ الصلاةُ بكذا، تَفْسُدُ الصلاةُ بكذا. انْظُرْ إلى تصرُّفِهم في التأليفِ، تَجِدْهم في الصلاةِ مثلاً يقولون: مُبْطلاتُ الصلاةِ، وفي الصومِ: مفسداتُ الصوم، وفي الوضوءِ: نواقضُ الوضوءِ.

كل هذا يدلُّ على أنهم لا يَرَوْن في هذا فرقاً، وأن المقصودَ هو المعنى، إلا في موضعين:

الموضعُ الأولُ في الحجِّ: قالوا: الحج الفاسدُ هو الذي جامَع فيه قبلَ التحلُّلِ الأولِ.

والحج الباطلُ هو الذي كفَر فيه، يعني: ارتَدَّ عن الإسلامِ وهو في أثناءِ النُّسُكِ.

فهل يَخْتَلِفُ الحكمُ؟

نعم، يخْتَلِفُ الحكمُ، الفاسدُ يَلْزَمُه المُضِيُّ فيه، والباطلُ يَبْطُلُ، فلا يَلْزَمُه شيءٌ من الإحرامِ، فإن أسْلَم بعدَ ارتدادِه، لا يَبْني على إحرامِه الأولِ؛ لأنه بطَل.

هذا هو الموضعُ الأولُ الذي يُفَرِّقُ فيه فقهاءُ الحنابلةِ رحمهم الله بينَ الباطلِ والفاسدِ.

والموضعُ الثاني في النكاح:

قالوا: إذا عقَد عقداً مُتَّفَقاً على فسادِه فهو باطلٌ، وإذا عقَد عقداً مُخْتلَفاً فيه فهو فاسدٌ.

مثالُ ذلك: رجلٌ تزَوَّج امرأةً في عدتِها، والعدةُ لغيرِه.

فالعقدُ باطلٌ؛ لأن العلماءَ مُجْمِعون على فسادِ نكاحِ مَن تزوَّج امرأةً في عدتِها، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٥]. فالنكاحُ باطلٌ.

مثالٌ آخرُ: رجلٌ تزوَّج امرأةً بلا شهودٍ.

فالنكاحُ فاسدٌ؛ لأن العلماءَ اخْتَلَفوا فيه، هل تُشْتَرَطُ الشهادةُ في عقدِ النكاحِ أم لا؟ فبِناءً عليه، نقولُ: العقدُ فاسدٌ.

وهل يَخْتَلِفُ الحكمُ بينَ العقدِ الفاسدِ والباطلِ؟

نعم، يَخْتَلِفُ، في العقدِ الباطلِ يَجِبُ التفريقُ بينَهما فوراً، ولا يُحْتَاجُ إلى طلاقٍ.

وفي العقدِ الفاسدِ: يُحْتَاجُ إلى طلاقٍ، لا بدَّ أن تقولَ للزوج: طَلِّقِ المرأةَ التي تزوَّجْتَها بلا شهودٍ. قال: ألستم تقولون: إنه فاسدٌ؟ قلنا: بلى، لكن غيرُنا يقولُ: إنه صحيحٌ. ونَخْشَى في يومٍ من الأيامِ أن تَتَعَطَّلَ المرأةُ؛ لأن الناسَ يقولون: هذه امرأةٌ معها زوجٌ. لأنهم يَعْتَقِدون أن النكاحَ بلا شهودٍ عقدٌ صحيحٌ، فيقولون: هي إذاً مع زوجِها الأولِ، وحينئذٍ يكونُ في ذلك مضرَّةٌ على المرأةِ، ثم على فرضِ أننا زوَّجْناها، ربما يكونُ في قلبِ الزوجِ الثاني شيءٌ من القلقِ، يقولُ: أَخْشَى أنني تزوَّجْتُ امرأةً ذاتَ زوجٍ. لكن في العقد الباطلِ، لا يُحْتاجُ إلى ذلك.

ثانياً: في الفاسدِ، قيل: إنه يَتَنَصَّفُ المهرُ إذا فُرِّق بينَهما، وفي الباطلِ: لا يَتَنَصَّفُ.

ثالثاً: في الفاسدِ إذا دخَل عليها، وخلا بها، ولم يُجامِعْها ثبَت المهرُ، وأما في الباطلِ فلا يَثْبُتُ المهرُ لو بَقِي معها شهراً كاملاً، لكن لم يَطَأْها؛ لأن العقدَ باطلٌ.

إذاً يُفَرَّقُ بينَ الفاسدِ والباطلِ في النكاحِ.

* البحثُ الثاني:

هل يجوزُ تعاطي الفاسدِ من العباداتِ، ومن المعاملاتِ؟

الجواب: لا، لا يجوزُ، فلو أراد إنسانٌ أن يُصَلِّيَ صلاةً فاسدةً، قلنا: هذا حرامٌ؛ لأن هذا من مُضادَّةِ اللهِ عزّ وجل في أمرِه. كيف يَحْكُمُ اللهُ بفسادِ هذه الصلاة، وأنت تُرِيدُ أن تُصَحِّحَها؟! فكيف تَطْلُبُ رضا الله عزّ وجل بما يقتضي غضبَه؟! حتى إن بعضَ العلماءِقال: لو فعَل ذلك لَكان كافراً؛ لأنه اسْتَهْزَأ باللهِ عزّ وجل، مثلَ لو صلى في ثوبٍ، فيه نجاسةٌ، وهو يَعْرِفُ أن اجْتنابَ النجاسةِ شرطٌ لصحةِ الصلاةِ، لكنه صلَّى بالثوبِ، نقولُ: هذا حرامٌ بلا شكٍّ، لكن هل يَصِلُ إلى الكفرِ، ويكونَ كافراً مرتدّاً؟ هذا يحتاجُ إلى نظرٍ وتأمُّلٍ واعتبارِ كلِّ قضيةٍ بعينِها.

كذلك أيضاً في البيعِ، هو يَعْرِفُ أن الربا حرامٌ، وأن عقدَ الربا فاسدٌ، فقال لشخصٍ: أَعْطِني مائةً، وأُعْطِيَك مائةً وعشرين بعدَ سنةٍ.

فهل يَجوزُ له ذلك؟ الجوابُ: لا يَجُوزُ أبداً؛ لأن كلَّ عقدٍ ليس في كتابِ اللهِ فهو باطلٌ، ولذلك نقولُ: جميعُ العقودِ الفاسدةِ يَحْرُمُ تعاطيها، وجميعُ الشروطِ الفاسِدة في العقودِ يَحْرُمُ تعاطيها؛ لأن فيها مُضادَّةً لحكمِ اللهِ عزّ وجل.

○ مسألة:

إذا فعَل الإنسانُ المُخْتَلَفَ فيه مُعْتَقِداً حِلَّه، هل نُعامِلُه كمعاملةِ مَن يَرَى أنه غيرُ صحيحٍ؟

الجوابُ: لا، إلّا شيئاً لا يَسَعُ فيه الخلافُ، فهذا شيءٌ آخرُ، لكن ما دام شيئاً يَسُوغُ فيه الخلافُ، فإننا لا نُعامِلُ مَن يَعْتَقِدُ الحِلَّ

معاملةَ مَن لا يَعْتَقِدُه، لكننا نَمْنَعُه من مُخالفةِ عُرْفِ البلدِ إذا كان عرفُ البلدِ أحوطَ، يعني مثلاً الآنَ يَفِدُ إلى السعوديةِ من بلادٍ أخرى نساءٌ يَعْتَقِدْن أن كشفَ الوجهِ جائزٌ، فهل مثلاً نُنْكِرُ على هذه المرأةِ، لو أنها خرَجَتْ إلى أسواقِ المملكةِ كاشفةَ الوجهِ؟ الجوابُ: نعم، نُنْكِرُ. ولكنها تقولُ: هذا رأيُنا، ورأيُ علمائِنا. نقولُ: لكن هذا يَتَعَدَّى ضررُه إلى الغيرِ، وهو تساهُلُ النساءِ بالحجابِ، أماً فيما بينَكم وبيَن جماعتِكم إذا كنتُم في البيوتِ فلا نقولُ لهم شيئاً إذا كان في الحد المشروع.

ثم قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٢١) والعلمُ لفظٌ للعمومِ لم يُخَصّْ ... للفقهِ مفهوماً بل الفقهُ أخصّْ

العلمُ لفظٌ للعمومِ والفقهُ أخصُّ.

وما الذي أوْجَب للمؤلفِ أن يَبْحَثَ عن العلم، وعن الفقهِ؟

الجوابُ: لأنه سبَق[1] أن الفقهَ معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ المتعلقةِ بأفعالِ المُكَلَّفِين. أو إن شئتَ قل: العمليةِ.

إذاً لا بد أن نعرفَ ما هو العلمُ، وما هو الفقهُ، وأيُّهما أعمُّ؟

العلمُ أعمُّ؛ لأن العلمَ يَشْمَلُ الفقهَ والتوحيدَ والحسابَ والفَلَكَ، وكلَّ شيءٍ.

أما الفقهُ فيقولُ المؤلفُ: (بل الفقهُ أخصُّ). لأنه معرفةُ الأحكام الشرعيةِ العمليةِ التي تَتَعَلَّقُ بأفعالِ المكلَّفين، فعلمُ العقائدِ لا يَدْخُلُ في الفقهِ اصطلاحاً، وعلمُ النحوِ لا يَدْخُلُ في الفقهِ اصطلاحاً، وعلمُ الحسابِ، وعلمُ الفلكِ، كلُّ هذا لا يَدْخُلُ في الفقهِ اصطلاحاً؛ لأنه أخصُّ. والله أعلمُ.

---

(١) انظر: ص(٢٤).

قال رحِمه الله تعالى:

(٢٢) وَعِلْمُنَا مَعْرِفَةُ المَعْلُومِ ... إنْ طَابَقَتْ لِوَصْفِهِ المَحْتُومِ

قوله: (علمنا معرفة). عِلْمُ مبتدأٌ، ومعرفةُ خبرُه.

وقولُه: (المعلوم إن طابَقت لوصفِه المحتوم) يَعْنِي: أن العلمَ هو معرفةُ المعلومِ المطابقةِ لوصفِه، وهذا التعريفُ انْتُقِضَ بأنَّ فيه دَوْراً؛ لأنك إذا قلتَ: عِلْمُنا معرفةُ المعلومِ صار تحصيلَ حاصلٍ؛ لأن المعلومَ معلومٌ من قبلِ عِلْمِك فيكونُ في هذا دَوْرٌ.

وقالوا: لو أنَّ المؤلفَ رحمه الله قال: وعِلْمُنا معرفةُ الشيءِ المطابقةِ لوصفِه. لكان هذا أصحَّ، ولهذا نقولُ في تعريفِ العلمِ: هو إدْراكُ الشيءِ على ما هو عليه وإن شئتَ فقل: معرفةُ الشيءِ على ما هو عليه، فالعلمُ أن تعرفَ الشيءَ على ما هو عليه، فمثلاً: أَعْرِفُ الآنَ أن هذه التي بيَدِي نظمُ الورقاتِ، يُسَمَّى هذا علماً؛ لأنني أَدْرَكْتُهُ على ما هو عليه.

لكنْ لو قلتُ: هذه الورقاتُ. هل هذا علمٌ؟ لا ليس بعلمٍ؛ لأني أَدْرَكْتُه على خلافِ ما هو عليه، فلا يكونُ علماً، فإن لم أُدْرِكْهُ إطلاقاً بأن قلتُ: واللهِ ما أَدْرِي، هل هو الورقاتُ أو نظمُ الورقاتِ أو نخبةُ الفِكَرِ؟ فهذا ليسَ بعلمٍ.

إذاً العلمُ إدْرَاكُ الشيءِ على ما هو عليه، فخرَج بقولِنا: إدْرَاكُ الشيءِ. مَن لم يُدْرِكْهُ فهذا ليس بعلمٍ؛ وخَرَجَ بقولِنا: على ما هو عليه. من أدْرَكَ الشيءَ على خلافِ ما هو عليه.

ولذلك أمثلةٌ كثيرةٌ، فمثلاً: سَأَلْنا رجلاً فقُلْنَا له: متى كانتْ غَزْوَةُ الخَنْدَقِ؟ فقال: لا أَدْرِي، فهذا ليس بعلمٍ.

وسَأَلْنَا رجلاً آخرَ، فقال: كانت غَزْوَةُ الخندقِ في رمضانَ في السنةِ التاسعةِ. فهذا ليس بعلم ولكنه أعلمنا على غيرِ ما هو عليه.

وسَأَلْنَا الثالثَ: فقَال: غزوةُ الخندقِ في شوالٍ سنةَ خمسٍ من الهجرةِ. فهذا عالم؛ لأنَّه أدْرَكَ الشيءَ على ما هو عليه فصَارَ العلمُ تَعْرِيفُه: إِدْراكُ الشيءِ على ما هو عليه.

وهناك إدراكات أخرى دون ذلك يقول رحمه الله:

(٢٣) والجهلُ قُلْ[1] تَصوُّرُ الشَّيءِ علَى خِلَافِ وَصْفِهِ الَّذي بِهِ عَلَا

(٢٤) وقِيلَ حَدُّ الجَهْلِ فَقْدُ العِلْمِ بَسِيطاً أو مُرَكَّباً قَدْ سُمِّي

عرف المؤلف رحمه الله الجهل بأنه: (تصوُّرُ الشيءِ على خلافِ وصفِهِ الذي به عَلَا)، يعني: مثلُ أن تَتَصَوَّرَ هذا الشخصَ رجلاً، وهو امرأةٌ. هذا جَهْلٌ؛ لأنَّك تَصَوَّرْتَه على خلافِ مَا هو عليه، وهذا رأيٌ من الآرَاءِ في تعريفِ الجَهْلِ.

وهذا الرأيُ يُخْرِجُ ما يُسَمَّى بالجهلِ البسيطِ، وهو الذي ليس فيه إِدْرَاكٌ إِطْلَاقاً، فمَن لم يَتَصَوَّرِ الشيءَ إطلاقاً على هذا التعريفِ فليس بجاهلٍ، ولكنَّ التقسيمَ المشهور هو الذي ذكَرَه بقولِه: وقِيل حدُّ الجَهْلِ فَقْدُ العِلْمِ.

أي: أنَّ الجهلَ عَدَمُ العلمِ، يعني: عَدَمُ إِدْرَاكِ الشيءِ على ما هو عليه.

ويَنْقَسِمُ الجهلُ على هذا الرأيِ إلى بسيطٍ ومركبٍ، قال رحمَه الله تَعَالى:

(٢٥) بسيطُه في كلِّ ما تحتَ الثَّرَى تركيبُه في كلِّ ما تُصُوِّرَا

يَعْنِي المؤلفُ ـ رحمه الله ـ بِذلك: أن البسيطَ ما يَتَعَلَّقُ بالأمورِ الحسيَّةِ، والمركبَ ما يَتَعَلَّقُ بالأمورِ الفِكْرِيَّةِ. وهذا أيضاً تعريفٌ

---

(١) أي: في تعريفه.

آخَرُ، فعلى هذا التعريف يَنْقَسِمُ الجهل إلى قسمينِ: جهلٌ بسيطٌ، وجهلٌ مركبٌ، فإن كانَ يَتَعَلَّقُ بأمرٍ محسوسٍ فهو بسيطٌ، وإن كان يَتَعَلَّقُ بأمرٍ معقولٍ وتفكيرٍ فهو مركبٌ، فما تَحْتَ الثَّرَى إِدْرَاكُه حسيٌّ، فَجَهْلُنَا بما تَحْتَ الثَّرَى يُسَمَّى جَهْلاً بَسِيطاً، مثلَ: أنْ نَجْهَلَ ما تَحْتَ الثَّرَى مِن الأمواتِ، أو أَنْ نَجْهَلَ ما تَحْتَ الثَّرَى مِن الحَبِّ الذي سفته الرِّيَاحُ، أو أَنْ نَجْهَلَ ما تَحْتَ الثَّرَى مِن الحَشَرَاتِ، هذا يُسَمَّى جَهْلاً بَسِيطاً لأنَّه يَتَعَلَّقُ بالأمورِ المحسوسةِ.

أمَّا أنْ نَجْهَلَ أَنَّ النِّيَّةَ واجبةٌ في الوضوءِ، أو غيرُ واجبةٍ أو أنَّ قراءةَ الفاتحةِ واجبةٌ على المأموم أو غيرُ واجبةٍ، أَوْ أَنَّ الزَّكَاةَ واجبةٌ في الحُلِيِّ أو غيرُ واجبةٍ، أو أنَّ من أَكَلَ في نهارِ رمضان جَاهِلاً هل يَفْسدُ صومُه أَوْ لَا يَفْسُدُ أَوْ أَنَّ تَقْلِيمَ الأَظْفَارِ في الإحرام حرامٌ أَوْ غيرُ حرام فَهَذَا يُسَمَّى عنده جَهْلاً مُرَكَّباً، سواءٌ كانَ الإنسانُ لا يَعْلَمُ بالشيء إِطْلاقاً أَوْ يَعْلَمُ بالشيءِ على خلافِ ما هو عليه، فهذا قولٌ.

بَقِيَ عِنْدَنَا القولُ الثالثُ المشهورُ المعروفُ الذي لم يَذْكُرْهُ المؤلفُ رحمه الله. وهو أنَّ الجَهْلَ البَسِيطَ عَدَمُ الإدْرَاكِ بالكليةِ والجهلَ المُرَكَّب إِدْرَاكُ الشيءِ على خلافِ ما هو عليه هذا هو المشهور، فالبسيطُ هو ألا تُدْرِكَ الشيءَ إِطْلاقاً، والمُرَكَّبُ هو أَنْ تُدْرِكَهُ على غيرِ ما هو عليه، ويَظْهَرُ ذلك بالمثالِ.

فلو سألنا رجلاً وقلنا له: متى كانت غزوةُ بدرٍ؟

فقال: لَا أَدْرِي. فهذا جهل بسيطٌ.

وسألنا رجلاً آخر فقال: في السَّنَةِ الثالثةِ. فهذا جهلٌ مُرَكَّبٌ؛ لأنَّه أدرك الشيءِ على خلافِ ما هو عليه، إِذْ إِنَّ غَزْوَةَ بَدْرٍ كَانَتْ في السَّنةِ الثانيةِ.

ولماذا كان الأولُ بسيطاً؟ لأنَّه جَهْلٌ واحدٍ لا يَعْلَمُ شيئاً.
ولماذا كان الثاني مركباً؟ لأنَّه جَهْلٌ بالواقعِ وجهلٌ بالحال، فهذا المتكلمُ جَاهِلٌ بحالِهِ، يَحْسَبُ أنَّه على عِلْمٍ وليس على علمٍ، فلهذا كانَ مُرَكَّباً مِن جهلين؛ لَا يَدْرِي، ولَا يَدْرِي، أنَّه لَا يَدْرِي.

مثالٌ آخَرُ: إنسانٌ سَأَلْنَاه: قُلْنَا: ما حكمُ الفاعلِ، أَيُرْفَعُ أَمْ يُنْصَبُ؟ قال: الفاعلُ يُنْصَبُ؛ لأنَّ النَّصْبَ استقامةٌ، فالفاعلُ مستقيمٌ.
نَقُولَ: هذا جَهْلٌ مركبٌ. لأنَّه جَهْلٌ بالحكمِ وبتعليلِ الحكمِ.

وإنسانٌ آخر قلنا له ما حكمُ الفاعلِ؟ أَيُرْفَعُ أَمْ يُنْصَبُ؟ قال: لَا أَدْرِي أنا لم أقرأ النحو ولا أدري عنه. نَقُولُ: هذا جَهْلٌ بسيطٌ.

وأمَّا الثالثُ فقلنا له: مَا حكمُ الفاعلِ؟ قال: حكمه الرفع فهذا عالِمٌ.

وأيُّهما أقبحُ الجهلُ البسيطُ أَو الجهل المركبُ؟
طبعاً المركبُ لا شكَّ أنَّه أَقْبَحُ.

ويُذْكَرُ أنَّ رجلاً يُسْمَّى توما، يزعم أنه حكيمٌ، يَتَعَاطَى الحكمةَ، لكنه يُفْتِي بغيرِ علم، من جملةِ ما يُفْتِي بِه يَقُولُ: تَصَدَّقُوا ببناتِكُم على مَن لم يَتَزَوَّجْ. يَظُنُّ أَنَّ هذا خيرٌ، وفي هذا قال الشاعرُ:

ومَن نال العلومَ بغيرِ شيخٍ ... يَضِلُّ عن الصراطِ المستقيمِ
وتَلْتَبِسُ العلومُ عليه حتى ... يكونَ أضلَّ من تومَا الحكيمِ
تصَدَّقَ بالبناتِ على رجالٍ ... يُرِيدُ بِذاكَ جَنَّاتِ النَّعِيمِ

وكان له حمَارٌ قيل فيه:

قال حمارُ الحكيمِ توْما ... لو أنصفَ الدهرُ كنتُ أرْكَبْ
لأنني جاهلٌ بسيطٌ ... وصاحبي جاهلٌ مُرَكَّبْ

على كلِّ حالٍ الجاهلُ المركبُ شَرٌّ مِن الجاهلِ البسيطِ لا شكَّ،

لأنَّ الجَاهِلَ البسيطَ عرَف نفسَه وعرَفَ أنَّه ليس أهلاً للعلم، فقال: لا أدْرِي. وأما الجاهل المركب فادَّعَى أنَّه عَالِمٌ، وهو ليس بعالمٍ فكانَ جاهلاً بِنَفْسِه وجاهلاً بالحكم.

ثم قال المؤلفُ رحِمه الله تعالى:

(٢٦) والعلمُ إمَّا باضطِرارٍ يَحْصُلُ — أو باكتسابٍ حاصلٌ فالأولُ
(٢٧) كالمستفادِ بالحواسِّ الخمسِ — بالشمِّ أو بالذوقِ أو باللمسِ
(٢٨) والسمعِ والإبصارِ ثم التالي — ما كان موقوفاً على استدلالِ

العلمُ يَنْقَسِمُ إلى قسمينِ، علمٌ اضْطِرَارِيٌّ وعلمٌ اكْتِسَابِيٌّ، ويُسَمَّى أيضاً العِلْمَ النظريَّ، فما كان يُدْرَكُ بالحواسِّ الخمس فإنَّه ضروريٌّ، وكذلك ما يُدْرَكُ بالنقلِ المتواترِ فإنه ضروريٌّ، وأمَّا ما يَحْصُلُ باكتسابٍ وتفكيرٍ ونظرٍ، فهذا يُسَمَّى اكتسابيّاً، ويُسَمَّى أيضاً نظريّاً، وهذا صحيحٌ.

فالضروريُّ على كلام المؤلف رحمه الله ما كان حاصلاً بالحواسِّ الخمس، وهي السَّمْعُ والبصرُ والشَّمُّ والذَّوقُ واللَّمْسُ، وقد يُنَاقَشُ المؤلفُ على هذا فإننا نَرَى مثلاً: أن البصرَ يُخْطِئُ كثيراً، ربما تَظُنُّ أن النقطةَ نقطتان، وربما تَظُنُّ أَنَّ النقطتين نقطةٌ، إذا كان النظرُ ضعيفاً، وكذلك ربما تَرَى البعيدَ ساكناً، وهو متحركٌ أو يُخَيَّلُ إليك أنَّه متحركٌ، وهو ساكنٌ، فهذا مِمَّا اعْتُرِضَ به على المؤلفِ، ومن نَحَا نحوَه مِن أن المعلومَ بالحواسِّ ضروريٌّ.

فقد قالوا: هذا ليس بضروريٍّ؛ لأَنَّ الحواسَّ قَدْ تُخْطِئُ، فقَدْ يَشَمُّ الإنسانُ الشيءَ الذي لَه رائحةٌ، وإِذَا كان مزكوماً لا يَكُونُ لَه رائحةٌ عِنْدَه، فالزكامُ يُخْفِي الرائحةَ لكنَّه لا يَقْلِبُها، لا يَجْعَلُ القبيحَ حسناً ولَا الحسنَ قبيحاً، لكنَّهُ يُخْفِيهَا كثيراً.

وكذلك في الذوقِ، يَخْتَلِفُ الناس فيه اختلافاً كثيراً، ولهذا قال العلماءُ في بابِ الجناياتِ: لو جَنَى عليه حتى فقَد ذوقَه فإنه يَلْزَمُه دِيَةٌ كامِلةٌ؛ مائةُ بعيرٍ، ولو جَنَى عليه حَتَّى فَقَدَ سَمْعَهُ لَزِمَهُ دِيَةٌ كاملةٌ. لكنْ لو ادَّعَى المَجْنِي عليه أنَّه فَقَدَ السَّمْعَ وقالَ الجَانِي: أبداً أَنْتَ تَسْمَعُ، والمَجْنِي عليه كلما قلنا له: يا فلانُ. قال: مَاذا تَقُولُ؟ مَا سَمِعْتُ. وهو يَسْمَعُ، لكنْ يريدُ مائةَ بعيرٍ دِيَةً: فكيفَ نَخْتَبِرُ هذا؟

يقول العلماء رحمهم الله: إننا نَأْتِيهِ على غَفْلَةٍ، وَنَفْعَلُ شيئاً يَكُونُ فيه صوتٌ خفيٌّ، فإن فزِعَ عَلِمْنا أنَّه يَسْمَعُ وإلا فهو صادقٌ.

وكذلك أيضاً من ادَّعَى أنه جني عليه حتى فَقْدَ بصرَه، وقال: أريد دِيةً كاملةً، فكيف نُخْتبَرُه؟ قال بعضُهم نجعلُ عينَه أمام الشمسِ مفتوحةً، فإن دَمَعَتْ فهو يُبْصِرُ، وإلا فهو لا يُبْصِرُ. وقال بعضهم: تشهر شيئاً حوله ـ فجأة ـ فإذا لم يغمض عينيه فهو لا يبصر.

وإن كان الآن والحمدُ للهِ يستطيع الأطباءُ إدراك ذلك تماماً بطريقتهم، القصدُ أن ما يُدْرَكُ بالحواسِّ ـ على رأي المؤلفِ رحمه الله ـ من العلم الضروريِّ، وهذا كما سَبَقَ أَمْرٌ قَدْ يُنَاقَشُ فيه، والصحيحُ أنَّ العِلْمَ الضروريَّ هو الذي لا يُمْكِنُ دَفْعُهُ، فعلمُنا بأنَّ الواحدَ نِصْفُ الاثنينِ، هذا علم ضروريٌّ لا يُمْكِنُ دَفْعه إطْلَاقاً، لو أَرَدتُ أنَّ أَدْفَعَهُ عن نَفْسِي مَا دَفَعْتُه، وعِلْمِي بِمَا أَرَاهُ عن قُرْبٍ وأَتَحَقَّقُه هذا علمٌ ضروريٌّ، وعِلْمُنَا بأنَّ هناك خالقاً علم ضروريٌّ: قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، هذا مما لا يُمْكِنُ دَفْعُهُ، فالصوابُ أنَّ العِلْمَ الضروريَّ مَا لَا يُمْكِنُ دَفْعُهُ، والعِلْمَ النظريَّ ما يُحْتَاجُ في ثُبُوتِهِ إلى اسْتِدْلَالٍ. والله أعلمُ.

○ فائدةٌ:

قُلْنَا في تعريفِ الجهلِ المركبِ والجهلِ البسيطِ: إنَّ الجهلَ المركبَ ذَمُّهُ أشدُّ من الجهلِ البسيطِ، فلو أنّ العالمَ أَدْرَكَ الشيءَ على خلافِهِ، وَسُئِلَ في هذا الشيءِ عاميٌّ فقال: لَا أَعْرِفُ، وَسُئِلَ العالمُ فأجابَ بخلافِ ما هو عليه الأمرُ، فمن هو الجاهل هنا؟

لا شكَّ أَنَّه العالمُ؛ لأن الأصلَ فيه أنَّه عَالِمٌ بأنَّه يَعْرِفُ الأَشْيَاءَ على ما هي عليه، والسائلُ لا بدَّ أَنَّ يُقَلِّدَ العَالِمَ حتى ولو أخطأَ، فخطأُ السائل على نفسِه وخطأ العالم الذي أجابَ بخلافِ الصوابِ على نفسه وعلى غيره فيَكُونُ جهلُه مركَباً.

○ فائدةٌ أُخْرَى:

الضرورةُ الحسيَّةُ: ما يُدْرَكُ بالحواسِّ الخمس، والضرورةُ العقليَّةُ: ما يُدْرَكُ بالعقلِ، والضرورةُ الشرعيَّةُ: هو الذي يَقُولُ عنه العلماءُ رحمهم الله: يُعْلَمُ بالضرورةِ من الدينِ، مثل: إذا كان الإنسانُ يعيشُ في بلادِ الإسلامِ فإنَّه يَعْلَمُ بالضرورةِ أَنَّ الصومَ واجبٌ، كذلك الصلاةُ، لو قال قائلٌ لك، وأنت مسلمٌ تَعِيشُ في بلادِ المسلمين: هل الصلاةُ واجبةٌ؟ هل تقولُ: أُرَاجِعُ أو أَسْأَلُ العلماءَ. بالطبعِ لا؛ لأن وجوبَ الصلاةِ معلومٌ من الدينِ بالضرورةِ.

وكذلك الزِّنَا محرم وهو لمن يعيش مع المسلمين لا يَحْتَاجُ إلى نظرٍ واستدلالٍ، فصارتْ عندَنا الضروراتُ ثلاثة أقسامٍ: ضرورةٌ حسيَّةٌ، وضرورةٌ عقليَّةٌ، وضرورةٌ شرعيَّةٌ.

يَقُولُ المؤلفُ رحِمه الله تعالى:

(٢٨) والسَّمْعِ والإبصارِ ثم التالي ما كان موقوفاً على استدلالِ

قولُه: (التالي) يَعْنِي: العلمَ النظريَّ أو العلمَ المكتسبَ، وهو ما

يَحْتَاجُ إلى استدلالٍ ونظرٍ، وهذا أكثرُ المعلوماتِ الشرعيَّةِ تَحْتَاجُ إلى استدلالٍ، وإِلَّا لأَصْبَحَ الدينُ الإسلاميُّ كلُّه ضرورِيّاً، كثيرٌ مِن مسائلِ العلمِ في العباداتِ، وفي المعاملاتِ، وفي الأخلاقِ، تَحْتَاجُ إلى نظرٍ واستدلالٍ فكل ما يحتاج إلى استدلال فإنه يسمى علماً نظرياً أو علماً مكتسباً، فالعلمُ المكتسبُ هو الذي يَحْتَاجُ إلى استدلالٍ ونظرٍ، ولكنْ مِن النَّاسِ مَن يُؤْتِيهِ الله مَلَكَةً قويَّةً، إذا رسَخ في العلم حتى إنَّه يُخَيَّلُ إليه أنَّ هذا الشيءَ حرامٌ أَوْ وَاجِبٌ بدونِ أَنْ يَنْظُرَ في الأدلةِ، فإذا نظر في الأدلةِ وجَد أنَّ مَا خُيِّل إليه صحيحٌ، لكنَّ هذا يَكُونُ بعدَ الرسوخِ في العلمِ، يُعْطِي اللهُ الإنسانَ مَلَكَةً يَهْتَدِي بِهَا إِلى الصوابِ، لكنْ ليس مَعْنَاهُ أنَّ كلَّ ما حَكَمَ بِه عَقْلُكَ أَوْ تَخَيَّلَهُ فِكْرُكَ يَكُونُ كَمَا حكَمتَ أو كَمَا تَخَيَّلْتَ، لا بد في الأمورِ الشرعيةِ من المرجعِ إلى الشرع.

يَقُولُ المؤلفُ رحِمه الله تعالى:

(٢٩) وحدُّ الاستدلالِ قُلْ ما يُجْتَلَبْ   لنا دليلاً مُرْشِداً لما طُلِبْ

الاستدلالُ جاء به المؤلفُ رحمه اللهِ تعالى استطراداً للدليلِ، والدليلُ هو الاستدلالُ، هو فعلُ المسْتَدِلِّ، ثم قد يكونُ صحيحاً، وقد يكونُ غيرَ صحيحٍ.

كثيراً مَا يَسْتَدِلُّ الإنسانُ بآيةٍ أو بحديثٍ، ولكنَّها لا تَكُونُ دليلاً لَه؛ لأنَّه لَمْ يَهْتَدِ إلى مَدْلُولِهَا، فما هو الاستدلالُ؟

يقولُ المؤلف رحِمه الله تعالى: (قُلْ ما يُجْتَلَبْ لنا دليلاً مُرْشِداً لما طُلِبْ) يَعْنِي مَعْنَاهُ: أَنَّ الاستدلالَ أن تَجْتَلِبَ دليلاً مُرشداً للمطلوبِ.

مثالُ ذلك: يَسْأَلُك سائلٌ، ويقولُ لك: إذا زدتُ في الصلاةِ ركعةً، فهل أَسْجُدُ بَعْدَ السلام أو قَبْلَ السلامِ؟ تبحثُ أنت في الأدلةِ حتى تَصِلَ إلى المطلوبِ يُسَمَّى هذا البحثَ، ثم الحكمُ على المسألةِ

بدليلِها يُسَمَّى استدلالاً، إذاً الاستدلالُ في الحقيقةِ اختصاراً هو طلبُ الدليلِ، فكونُك تَطْلُبُ الدليلَ، يُسَمَّى هذا استدلالاً، ثم تُطَبِّقُ الواقعةَ أو الحادثةَ أو المسألةَ على هذا الدليلِ.

والاستدلالُ مطلوبٌ لكلِّ مَن يُمْكِنُهُ أَنْ يَسْتَدِلَّ، أمَّا العاميُّ فإنَّ الاستدلالَ في حقِّه غيرُ مطلوبٍ لأنَّه قَدْ يَسْتَدِلُ فَيَسْتَعْمِلُ الأدلةَ على وجهٍ غيرِ صحيحٍ.

على كل حال الاستدلال طلب الدليل ولا بد أن يكون المستدل أهلاً لذلك.

ثم قال رحِمه الله تعالى:

(٣٠) والظنُّ تجويزُ امرئٍ أمْرَيْنِ مُرَجِّحاً لأحدِ الأمْرَيْنِ

(٣١) فالراجحُ المذكورُ ظنّاً يُسْمَى والطَّرَفُ المرجوحُ يُسْمَى وهْمَا

(٣٢) والشكُّ تحريرٌ بلا رُجْحَانِ لواحدٍ حيث استوى الأمْرَانِ

ذكَر المؤلفُ رحمه الله ما يُقَابِلُ العلمَ، وقد سبق أن العلمَ حكمٌ يقينيٌّ، فذكَر في هذه الأبياتِ ما يُقَابِلُه، وهو الظنُّ، والوهمُ، والشكُّ.

فالظنُّ هو ترجيحُ أحدِ الأمرين على الآخَرِ فالراجِحُ يُسَمَّى ظنّاً، والمرجوحُ يُسَمَّى وَهْماً، إذاً الظنُّ مقابلُ الوهمِ، فالظنُّ ترجيحُ أحدِ الاحتمالين، والوهمُ المرجوحُ من أحدِ الاحتمالين، والشكُّ تجويزُ الأمرين على السواءِ، يَعْنِي: يَكُونُ مُتَرَدِّداً على السواءِ، هذا هو المعروفُ في أصولِ الفقهِ، فالإنسانُ قد يَظُنُّ الشيءَ ظنّاً مع احتمالٍ مرجوحٍ، وقد يَتَوَهَّمُ المرجوحَ فيُسَمَّى وَهْماً، وقد يَتَرَدَّدُ فَيُسَمَّى شكّاً، هذا عندَ الأصوليين.

أمَّا الفقهاءُ رحمهم الله فالغالبُ عندَهم استعمالُ الشكِّ في

مقابلةِ اليقينِ، فَيَشْمَلُ الثلاثةَ: الظنَّ والوَهْمَ والشكَّ، على السواءِ.

ولهذا يَقُولُونَ من تَيَقَّنَ الطهارةَ، وشكَّ في الحدثِ، وهذه كلمة: «شك» تَشْمَلُ الثلاثةَ، فإذا تَيَقَّنَ أَنَّهُ متوضئ ثُمَّ شَكَّ هل أَحْدَثَ أو لا، وغلَب على ظنِّه أنَّه مُحْدِثٌ، فإنَّنا نُسَمِّيه عندَ الفقهاءِ شكّاً، وإذا كان المرجوحُ أنه لم يُحْدِثْ فهو شكٌّ أيضاً عندَهم، وإذا تَسَاوَى الأمران فهو شكٌّ كذلك عندَهم.

فالفقهاءُ يَسْتَعْمِلون الظنَّ والوَهْمَ والشكَّ في مقابلةِ اليقينِ، أما الأصوليون فكما علِمْنا. ولماذا اخْتَلَف الأصوليون والفقهاءُ رحمهم الله؟

اختلفوا؛ لأن النبيَّ ﷺ أَمَرَ أَنْ يَبْنِيَ الإنسانُ أمورَه على اليقينِ، أي: الشيءِ المُتَيَقَّنِ، فقال عليه الصلاةُ والسلامُ: «إذا شكَّ أحدُكم في صلاتِه فَلَمْ يَدْرِ صَلَّى ثلاثاً أم أربعاً فلْيَطْرَحِ الشكَّ، ولْيَبْنِ على ما استيقن»(١). وقال في الذي شك هل أحدث أو لا: «لا يَنْصَرِفُ حتى يَسْمَعَ صوتاً أو يَجِدَ ريحاً»(٢).

لكن من العباداتِ ما يَكْفِي فيه غلبةُ الظنِّ على القولِ الراجحِ؛ كمسألةِ الشكِّ في الصلاةِ، هل صلى ثلاثاً أم أربعاً؟ فيَتَرَجَّحُ عندَه أنه صلَّى أربعاً أو صلَّى ثلاثاً، فإنه يَعْمَلُ به.

وكذلك من شكَّ في عددِ الطوافِ، وفي عددِ السعيِ، وفي عددِ

---

(١) رواه مسلم: كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له رقم (٥٧١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري: كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين رقم (١٧٧)؛ ومسلم، كتاب الحيض: باب الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك. رقم (٣٦١).

الجَمَراتِ إذا رمَى، كم حصاة وترجح عنده أحد الأمرين فإنه يَبْنِي على غلبةِ الظنِّ على القولِ الصحيحِ.

أما على مذهبِ الحنابلةِ فإنه يَبْنِي على اليقينِ، ولا يُمْكِنُ أن يَسْتَعْمِلَ الظنَّ.

إذاً تبيَّن أن العلمَ إدراكُ الشيءِ على ما هو عليه، وأنه يَنْقَسِمُ إلى قسمين؛ ضروريٌّ، ونظريٌّ، وأن الجهلَ على القولِ الصحيحِ هو عدمُ إدراكِ الشيءِ، وأنه يَنْقَسِمُ إلى قسمين: بسيطٍ ومركبٍ، فالبسيطُ عدمُ العلم مطلقاً، والمركبُ هو إدراكُ الشيءِ على خلافِ ما هو عليه، وتبين لنا أن الإدراكاتِ تَنْقَسِمُ إلى يقينٍ وظنٍّ ووهم وشكٍّ، وهذا عندَ الأصوليين، أما عندَ الفقهاءِ فيقولون: إما يقينٌ، وإما شكٌّ، فيُدْخِلون الظنَّ والوهمَ في الشكِّ.

بعدَ ذلك انْتقل المؤلفُ إلى تعريفِ أصولِ الفقهِ، يعني: ما هو أصولُ الفقه باعتبارِه اسماً لهذا الفنِّ، فقال رحِمه الله تعالى:

(٣٣) أمَّا أصولُ الفقهِ معنىً بالنَّظَرْ ... للفنِّ في تعريفِه فالمُعْتَبَرْ
(٣٤) في ذاك طرقُ الفقهِ أعْني المُجْمَلَهْ ... كالأمرِ أو كالنهي لا المُفصَّلَهْ
(٣٥) وكيفَ يُسْتَدلُّ بالأصولِ ... والعالِمُ الذي هو الأصولي

يقولُ المؤلفُ رحِمه الله تعالى: إن تعريفَ أصولِ الفقهِ باعتبارِه اسماً لهذا الفنِّ هو معرفةُ طرقِه الإجماليةِ وكيفيةِ الاستدلالِ بها وحالِ المستدِلِّ «المستفيدِ» الذي هو المجتهدُ، كما سيأتي إن شاء اللهُ تعالى، فهو يعودُ إلى هذه الثلاثةِ.

فقولُنا: معرفة طرقِه الإجماليةِ يعني: مثلَ أن نقولَ: الأمرُ ما هو؟ وما الذي يقتضيه؟ والنهيُ ما هو؟ وما الذي يَقْتَضِيه؟ والعامُّ ما هو؟ وما الذي يقتضيه؟ والخاصُّ ما هو؟ وما الذي يَقْتَضِيه؟ وما أشبهَ ذلك، هذا إجمالٌ، نقولُ مثلاً: الأمرُ طلبُ الفعلِ على وجهِ الاستعلاءِ، ولا نقولُ:

الأمرُ قولُه تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لأن هذا تفصيلٌ، لا يَدْخُلُ في أصولِ الفقهِ، وإنما يأتي في أصولِ الفقهِ على سبيلِ التمثيلِ، يعني مثلاً: يقولُ لك: الأمرُ يَقْتَضِي الوجوبَ، ومثالُه قولُه تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فالأمرُ بالإقامةِ يقتضي الوجوبَ، فأصولُ الفقهِ إذاً معرفةُ طرقِه الإجماليةِ، ولهذا سمَّيْناه أصولاً، يعني: شيئاً يُبْنَى عليه.

الثاني: كيف يَسْتَدِلُّ به؟ مثالُ ذلك: العامُّ. يأتيك لفظٌ عامٌّ، كيف تَسْتَدِلُّ على فردٍ من أفرادِه بثبوتِ الحكم له، إذا قلتَ مثلاً: أكْرِم الطلبةَ. هذا عامٌّ، مِن الطلبةِ مَن اسمُه عبدُ اللهِ، هل يُكْرَمُ عبدُ اللهِ أو لا؟ نعم. كيف نعرف أنه يُكْرَمُ؟ نَعْرِفُ ذلك بأننا قرَأْنا أن العامَّ يَشْمَلُ جميعَ أفرادِه.

وإلا فإن القائلَ لم يقلْ: أكرمْ عبدَ اللهِ، بل قال: أكرمِ الطلبةَ. فقط فهنا نَعْرِفُ العامَّ ما هو، ثم نَعْرِفُ كيف نَسْتَدِلُّ به على جزئياتِه أو على أفرادِه، فهذا تَقْرأُه في أصولِ الفقهِ، وقد دلَّ على كونِ العامِّ يَشْمَلُ جميعَ أفرادِه قولُ النبيِّ ﷺ حين علم أمته التشهد: «السلامُ علينا وعلى عبادِ اللهِ الصالحين» قال: «إنكم إذا قلتُم ذلك فقد سلَّمْتُم على كلِّ عبدٍ صالحٍ في السماءِ والأرض»[1].

والثالثُ: حالُ المستدِلِّ يعني: المجتهدِ، ففي أصولِ الفقهِ يبحث الأصوليون عن المجتهدِ؛ لأن الذي يَتَوَلَّى استنباطَ الأحكامِ مِن أدلتِها هو المجتهدُ، أما المقلِّدُ فإنه لا يَذْهَبُ للأدلةِ، ولا يَنْظُرُ فيها، هل تَدُلُّ أو لا تَدُلُّ؛ لأنه مقلِّدٌ، والشاعرُ يقولُ:

لا فرقَ بينَ مقلِّدٍ وبهيمةٍ ... تَنْقادُ بينَ دعاثرٍ وجنادلِ

فقد بالَغ في ذمِّ المقلدِ وشبَّهه بالبهيمةِ، ونحن نقولُ: التقليدُ حرامٌ إلا عندَ الضرورةِ.

---

(١) تقدّم تخريجه ص(١٧).

قال شيخُ الإسلام رحمه الله: التقليدُ كأكلِ الميتةِ[1]. ومتى يجوزُ أكلُ الميتةِ؟ عندَ الضرورةِ. أما إذا وُجِدَت مذكاةً فإنك لا تَأْكُلُ الميتةَ، لكن إذا خِفْتَ الهلاكَ إذا لم تَأْكُلْ، فكُلْ من الميتةِ.

وقولُه: (فالمعتبرُ) يعني: في تعريفِه.

وقولُه: (في ذاك) أي: في التعريفِ.

وقولُه: (طرقُ الفقهِ أعني المُجْمَلَهْ) يعني: طرقُه المجملةُ.

وقولُه: (كالأمر أو كالنهي لا المفصلهْ) يعني: كالأمرِ أَعْرِفُ ما هو الأمرُ، وماذا يقتضيه؟ ما هو النهي؟ وماذا يَقْتَضِيه؟ ما هو العامُّ؟ وماذا يَقْتَضِيه؟ وهَلُمَّ جرّا.

وقولُه: (لا المفصلهْ) لأن طرقَ الفقهِ المفصلةَ موضعُها كتبُ الفقهِ. كزاد المستقنع والمنهاج وغير ذلك.

ثم قال: (وكيف يُسْتَدَلُّ بالأصولِ) أي: بأصولِ الفقهِ، كيف اسْتُدِلَّ بالأمرِ على الوجوبِ، وبالنهيِ على التحريمِ، وبالعامِّ على العمومِ، وهَلُمَّ جرّا.

وقولُه: (والعالمُ الذي هو الأصولي) هذا إذا عبَّرْنا عنه، بقولِنا: حال المجتهد أو المستدِلِّ.

○ مسألة:

إنسانٌ نظَر في الأقوالِ التي في المسألةِ وأدلتِها، واختار قولاً منها، فهل هذا يُعْتَبَرُ مُقَلِّداً لغيرِه؟

الجوابُ: أنه ليس مقلداً؛ لأنه اختار هذا القولَ لسببٍ، وبناءً على دليلٍ.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٠٤).

ولهذا قد يَحتاجُ العالمُ المجتهدُ إلى التقليدِ، فأحياناً تَنْزِلُ به نازلةٌ، لا تَقْبَلُ أن يَتأَخَّرَ الحكمُ فيها حتى يُراجِعَ. فيُقَلِّدُ.

○ مسألة أخرى:

هل التقليدُ يكونُ في العقيدةِ؟.

الجوابُ: نعم، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣]. وهذه عقيدةُ الإيمانِ بالرسلِ.

وأما قولُ بعضِهم: إن العقيدةَ لا يُقَلَّدُ فيها؛ لقولِ المجيبِ للملَكَيْن في قبرِه: سمِعْتُ الناسَ يقولون شيئاً، فقلتُه. فهذا استدلالٌ في غيرِ وجهِه؛ لأن هذا الرجلَ الذي يقولُ: سمِعْتُ الناسَ يقولُون شيئاً، فقلتُه. ليس عندَه إيمانٌ أصلاً. فالحديثُ فيه: «فأما المنافقُ أو المرتابُ»(١).

فالتقليدُ جائزٌ للضرورةِ في الأصولِ والفروعِ، ثم إني أقولُ تبليغاً عن شيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ رحمه الله، قال رحمه الله: «تقسيمُ الدينِ إلى أصولٍ وفروعٍ بدعةٌ، لم يَكُنْ معروفاً في عهدِ النبيِّ ﷺ ولا أصحابِه»(٢) ولذلك يَرَى هؤلاء المُقَسِّمون إلى أصولٍ وفروعٍ يَرَوْن أن الصلاةَ من الفروعِ. نقول سبحانَ اللهِ! هل الصلاةُ التي مِن آصلِ الأصولِ من الفروعِ؟! فالقولُ الراجحُ أنه ليس هناك أصولٌ وفروعٌ، إنما فيه عِلْمِيّاتٌ وعَمَليّاتٌ، يعنى: الدينُ يَنْقَسِمُ إلى عَمَليّاتٍ وعِلْميّاتٍ، العِلْمياتُ تكونُ بالإيمانِ بها، والعَمَليّاتُ بالقيامِ بها. ولو أردنا أن نقسم إلى أصول وفروع، لقلنا: أركان الإسلام الخمسة كلها أصول.

---

(١) متفق عليه. البخاري: كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل (١٨٤)؛ ومسلم: كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ (٩٠٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ١٢٥)، (١٩/ ٢٠٧).

أبوابُ أصولِ الفقهِ

كتاب المؤلفُ رحمه الله كتاب مختصرٌ، وليس مُتَعَمِّقاً في التبويبِ، ولهذا جعَل أبوابَ أصول الفقهِ محصورةً ويُشْبِهُ من بعضِ الوجوهِ كتابَ «الآجُرُّوميَّةِ» في النحوِ.

قال رحِمه الله:

(٣٦) أبوابُها عشرونَ باباً تُسْرَدُ وفي الكتاب كلُّها ستُورَدُ

إذاً أبوابُ أصولِ الفقهِ عشرون باباً، كلُّها ستُورَدُ في الكتابِ يعني النظمِ فأل في قولِه: «الكتاب». للعهدِ الحضوريِّ، وليست للعهدِ الذهنيِّ، لأنه ليس كتاباً معهوداً في الذهنِ، ولكنه كتابٌ حاضرٌ بينَ يديك.

قال رحِمه الله:

(٣٧) وتلك أقسامُ الكلامِ ثُمَّا أمرٌ ونهيٌ ثم لفظٌ عمَّا
(٣٨) أو خُصَّ أو مُبَيَّنٌ أو مُجْمَلُ أو ظاهرٌ معناه أو مُؤَوَّلُ
(٣٩) ومطلقُ الأفعالِ ثمّ ما نسَخ حكماً سواه ثمّ ما به انْتَسَخْ
(٤٠) كذلك الإجماعُ والأخبارُ مَعْ حَظْرٍ ومع إباحةٍ كلٌّ وقَعْ
(٤١) كذا القياسُ مطلقاً لِعَلَّهْ في الأصلِ والترتيبُ للأدِلَّهْ
(٤٢) والوصفُ في مُفْتٍ ومُسْتَفْتٍ عُهِدْ وهكذا أحكامُ كلِّ مُجْتَهِدْ

قولُه: (ثُمَّ). بالضمِّ حرفُ عطفٍ، و«ثَمَّ» بالفتحِ اسمُ إشارةٍ للمكانِ، ولهذا يَغْلَطُ بعضُ الناسِ الآنَ، ويقولُ: ومِن ثُمَّ حصل كذا وكذا. وهذا لا يَصِحُّ، والواجبُ أن تقولَ: ومن ثَمَّ حصَل كذا وكذا.

وقولُه: (ثم لفظٌ عمَّا) يُرِيدُ العامَّ.

وقولُه: (أو خَصَّ) يريدُ الخاصَّ.

وهذه الأبياتُ السابقةُ عن تَعْدادِ أبوابِ أصولِ الفقهِ التي سيَذْكُرُها المؤلفُ، وبِناءً على ذلك نقولُ: كلٌّ واحدٍ من هذه الأبوابِ له بابٌ مُسْتقلٌّ يُشْرَحُ إن شاء الله عندَ ذكرِ بابِه.

◘ ◘ ◘

بابُ أقسامِ الكلامِ

بدَأ رحمه الله ببابِ أقسامِ الكلامِ، فقال:

(٤٣) أقلُّ ما منه الكلامَ رَكَّبوا اسمانِ أو اسمٌ وفعلٌ كارْكَبوا

(٤٤) كذاك من فعلٍ وحرفٍ وُجِدَا وجاء من اسمٍ وحرفٍ في النِّدَا

قولُه رحمه الله: (الكلامُ). الكلامُ كما قال النحويون وهم أحسنُ تحريراً من أهلِ أصولِ الفقهِ؛ لأن الفنَّ فنُّهم يقولون: الكلامُ لفظٌ مفيدٌ. فكلُّ لفظٍ مفيدٍ فهو كلامٌ، وعليه كلُّ ما يُفيدُ بلا لفظٍ فليس بكلامٍ، وكلُّ لفظٍ لا يُفيدُ فليس بكلامٍ، فالكلامُ إذاً لفظٌ مفيدٌ.

قولُنا: لفظٌ. خرَج به الكتابةُ والإشارةُ.

فإذا كَتَبْتُ رسالةً، قدْرُها عشرون سطراً، وألقيْتُها إليك، فهذا ليس بكلامٍ؛ لأنه ليس لفظاً، وإذا أشَرْتُ لك أن اجْلِسْ، فليس بكلامٍ. ولهذا أشار النبيُّ ﷺ إلى أصحابِه أن اجْلِسوا وهو يُصلِّي، ولو كانت الإشارةُ المفهومةُ كلاماً لبطَلَت صلاتُه.

وقولُنا: مفيدٌ. خرَج به غيرُ المفيدِ، فإذا كان لفظاً لا يُفِيدُ فليس بكلامٍ، فلو قلتَ: إذا جاء زيدٌ. فهذا ليس بكلامٍ؛ لأنه لا يُفيدُ؛ لأنه إذا جاء زيدٌ ماذا أفْعَلُ.

ولو قلتَ: إذا جاء زيدٌ البطلُ العاقلُ الكريمُ المؤمنُ التَّقِيُّ السَّخِيُّ. فليس بكلامٍ أيضاً؛ لأنه ما أفاد.

وإذا قال قائلٌ: السماءُ فوقَنا والأرضُ تحتَنا. فهل هذا كلامٌ؟

بعضُ العلماءِ يقولون: ليس بكلام؛ لأنه ما أفاد، فإذا كان شيئاً معلوماً بدونِ أن يَتَحَدَّثَ به الإنسانُ فَبعضُ علماءِ النحوِ يقولون: ليس بكلامٍ. لأنه لا بد أن تكونَ الفائدةُ مستقلةً.

أما إن كانت الفائدة معلومةً، فهذا لا يُمْكِنُ أن يكونَ كلاماً، ولكنَّ الذي عليه الجمهورُ أننا لا نَحْكُمُ بالفائدةِ وعدمِها إلا بمقتضى التركيبِ فقط، لا بمُقْتَضَى تجديدِ الفائدةِ، فليس شرطاً تجديدُ الفائدةِ. إذا كان هذا التركيبُ يُفِيدُ كفَى، ولو كانت إفادتُه معلومةً من قبلُ. وبناءً على هذا القولِ نقولُ: قولُ القائلِ: السماءُ فوقَنا. كلامٌ، والأرضُ تحتَنا. كلامٌ.

وقولُ الشاعرِ:

كـأنـنـا والـمـاءُ مـن حـولِـنـا   قـومٌ جـلـوسٌ حـولَـهـم مـاءُ

فهذا كلامٌ، وعلى القولِ الآخَرِ ليس بكلام؛ لأنه إذا قال: كأننا والماءُ من حولِنا قومٌ جلوسٌ، فليس هناك حاجةٌ أن يقولَ: حولَهم ماءُ.

على كلِّ حالٍ، الصحيحُ أنه لا يُشْتَرَطُ أن تكونَ الفائدةُ جديدةً، بل كلُّ ما كان مُرَكَّباً على وجهٍ يُفِيدُ فإنه يُعْتَبَرُ كلاماً.

أمَّا أقلُّ ما يَتَرَكَّبُ منه الكلامُ فقد أشار إليه المؤلفُ بقولِه:

(٤٣) أقـلُّ مـا مـنـه الـكـلامَ رَكَّـبـوا   اسمانِ أو اسمٌ وفعلٌ كارْكَبوا

يقولُ رحمه الله: أقلُّ ما يَتَرَكَّبُ منه الكلامُ اسمان أو اسمٌ وفعلٌ.

وفُهِم من قولِه: أقلُّ ما يتركَّبُ منه الكلامُ. أنه قد يتركَّبُ مِن أكثرَ مِن ذلك، لكن لا يمكنُ أن يتركَّبَ من أقلَّ من ذلك، اسمان مثلُ: العلمُ نافعٌ.

وقولُه: (أو اسمٌ وفعلٌ كارْكَبوا). ارْكَبوا فعلُ أمرٍ مبنيٌّ على حذفِ النونِ، والواوُ فاعلٌ، ففيه اسمٌ وفعلٌ. ومثلُ ارْكَبوا: رَكِبوا، مكونةٌ من فعلٍ واسمٍ.

ثم قال رحِمه الله:

(٤٤) كذاك من فعلٍ وحرفٍ وُجِدَا وجاء من اسمٍ وحرفٍ في النِّدَا

قولُه رحمه الله: (كذاك من فعلٍ وحرفٍ وُجِدَا).

يعني: أن الكلامَ يُوجَدُ من فعلٍ وحرفٍ.

والدليلُ على ذلك: أنك يُمْكِنُ أن تقولَ: ما قام. أو: لم يَقُمْ. وتَتِمُّ الفائدةُ.

ولكن هذا ليس بصحيحٍ، فلا يُمْكِنُ أن يُوجَدَ كلامٌ من فعلٍ وحرفٍ؛ لأن أقلَّ ما يَتَركَّبُ منه الكلامُ اسمان أو اسمٌ وفعلٌ، والحرفُ ليس له معنًى في نفسِه، بل معناه في غيرِه، فإذا قُدِّر أن الحرفَ قارَن اسماً لم تَتِمَّ الجملةُ، لو قلتَ: إنَّ زيداً. لم تَتِمَّ الجملةُ. ولو قلتَ: إن قام. ما تَمَّت الجملةُ، فلا يمكنُ أن يَتَركَّبَ الكلامُ أبداً من فعلٍ وحرفٍ.

وأما المثالُ الذي اسْتَدَلُّوا به فإنه مُرَكَّبٌ من اسمٍ وحرفٍ وفعلٍ، الحرفُ هو «ما» أو «لم»، والفعلُ هو قام أو يَقُمْ، والاسمُ هو الضميرُ المستترُ في الفعلين.

وقولُه رحمه الله: (وجاء من اسمٍ وحرفٍ في الندا). يعني: أن الكلامَ يَتَركَّبُ من اسمٍ وحرفٍ، وضرَب مثالاً لذلك بالنداءِ، فإنك تقولُ: يا زيدُ. ويَتِمُّ الكلامُ، ولكنا نقولُ له: هذا أيضاً غيرُ صحيحٍ؛ لأن «يا» حرفُ نداءٍ، والنداءُ يَتَضَمَّنُ معنى الدعاءِ، فإذا قلتَ: يَا زيدُ. فكأنما تقولُ: أَدْعُو زيداً. «فيا» في الواقعِ حرفٌ، لكنها نائبةٌ

منابَ جملةٍ؛ لأن الفعلَ «أَدْعُو» فيه ضميرٌ مستترٌ، تقديرُه أنا، وعليه فلا يمكنُ أن يتكونَ الكلامُ، لا من اسمٍ وحرفٍ، ولا من فعلٍ وحرفٍ.

وهذا الذي ذكَرْتُه هو الذي حرَّره النحويُّون، وهم أعلمُ من أهلِ أصولِ الفقهِ فيما يَتَعَلَّقُ باللغةِ العربيةِ.

ثم قال رحمه الله:

(٤٥) وقَسِّمِ الكلامَ للأخبارِ والأمرِ والنهيِ والاسْتِخْبارِ

(٤٦) ثم الكلامُ ثانياً قد انْقَسَمْ إلى تَمَنٍّ ولِعَرْضٍ وقَسَمْ

(٤٧) وثالثاً إلى مجازٍ وإلى حقيقةٍ وحدُّها ما استُعْمِلا

يقولُ المؤلف رحمه الله: الكلامُ يَنْقَسِمُ من عدةِ وجوهٍ:

الوجهُ الأولُ: من جهةِ الخبرِ والإنشاءِ، فيقولُ: قَسِّمْه إلى أربعةِ أشياءَ؛ الأخبارُ والأمرُ والنهيُ والاستخبارُ.

أما الأخبارُ، فالخبرُ ما يَدْخُلُه التصديقُ والتكذيبُ، يعني: ما يَصِحُّ أن يُقالَ للناطقِ به: كذبْتَ أو صدَقْتَ. والمرادُ باعتبارِ الجملةِ، لا باعتبارِ القائلِ؛ لأن من المُخْبِرِين مَن لا يُمْكِنُ أن يُقالَ له: صدقْتَ. ومنهم مَن لا يُمْكِنُ أن يُقالَ له: كذَبْتَ. لكن باعتبارِ الجملةِ يَصِحُّ أن يقالَ: كذبْتَ أو صدقْتَ. فمثلاً إذا قلتُ: قام زيدٌ. هذا خبرٌ؛ لأنه يَصِحُّ أن تقولَ للقائلِ: صدَقْتَ. أو تقولَ: كذبْتَ.

فقول مُسَيْلِمةُ: إنه رسولُ اللهِ. ماذا نقولُ له؟ نقولُ: كذبْتَ. ولا يمكنُ أن يكونَ صادقاً، لكن هل هو باعتبارِ الجملةِ، أم باعتبارِ القائلِ؟ الجوابُ: باعتبارِ القائلِ.

وأما قول محمدِ بنِ عبدِ اللهِ الهاشمي القرشي: إني رسولُ اللهِ. نقولُ: صدقْتَ ولا يمكنُ أن نقول: كذبْتَ.

وكذلك قولُ اللهِ عزّ وجل: لا يُمْكنُ أن يقالَ فيه: كذبْتَ.

ثانياً: الأمرُ: مثالُه: لو قال لك قائلٌ: افْهَمْ. فهذا أمرٌ، فهنا لا يمكنُ أن تقولَ: كذبْتَ أو صدقْتَ، ولكن تقولُ: أَطَعْتُ أو عصيْتُ. لكن لو قال: فهِمْتُ. فهنا يَصِحُّ أن تقولَ: صدقْتَ أو كذَبْتَ.

إذاً الأمرُ لا يمكنُ أن يقالَ لقائلِه: صدَقْتَ أو كذبْتَ.

ثالثاً: النهيُ: مثالُه: لا تَغْفُلْ. أيضاً هنا لا يمكنُ أن يقالَ: صدقْتَ، ولا كذبْتَ. فإذا قال لك قائلٌ: لا تَغْفُلْ. فإما أن تقولَ: سمعاً وطاعةً. وإما أن تقولَ: لا سمعاً، ولا طاعةً.

إذاً: النهيُ طلبُ الكَفِّ، والأمرُ طلبُ الفعلِ.

رابعاً: الاستخبارُ. الاستخبارُ يعني به: الاستفهامَ، لو قال لك قائلٌ: هل فهِمْتَ؟ لا يمكنُ أن تقولَ؛ صدقْتَ ولا كذبْتَ. ولكن تُجِيبُ بنعم أو لا.

وهذا التقسيمُ الذي ذكَره المؤلفُ فيه شيءٌ من القصورِ في الواقعِ، لكن الكتاب مختصرٌ، والتقسيمُ الصحيحُ أن يقالَ: الكلامُ إما خبرٌ وإما إنشاءٌ، فما صح أن يُوصَفَ بالتصديقِ أو بالتكذيبِ فهو خبرٌ، وما لا فهو إنشاءٌ. هذا هو الضابطُ.

ثم الإنشاءُ يَنْقَسِمُ إلى أمرٍ ونهيٍ واستفهامٍ وتَمَنٍّ وتَرَجٍّ وعرضٍ وتحضيضٍ وقَسَمٍ، فالمؤلفُ رحمه الله اخْتَصَر، ولكن التقسيم الصحيح الذي عليه أهل العلم هو أن الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء فما صح أن يوصف بالصدق أو الكذب فهو خبر وما لا فهو إنشاء.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٤٦) ثم الكلامُ ثانياً قد انْقَسَمْ   إلى تَمَنٍّ ولِعَرْضٍ وقَسَمْ

وهذا هو الوجهُ الثاني من تقسيمِ الكلامِ، ولكنَّ الحقَّ أن هذا البيت

تابعٌ لما سَبَق، فالتمني والعرضُ والقسمُ من قسم الإنشاءِ، فلا يُحْتاجُ أن نجعلَه من وجهٍ آخرَ فالمؤلفُ رحمه الله لم يُحَرِّرِ المقَامَ كما يَنْبَغي.

وقولُه رحمه الله: (إلى تَمَنٍّ). التمني داخلٌ في الإنشاءِ، يقولُ الفقيرُ: ليت لي مالاً فأَتَصدَّقَ منه. هذا تَمَنٍّ، طلبٌ، ويقولُ الجاهلُ: ليَتَني عالمٌ فأُعَلِّمَ الناسَ. هذا إنشاءٌ، فكلُّ تمنٍّ فهو إنشاءٌ.

وقولُه: (لعرضٍ). العرضُ أن تَعْرِضَ على أخيك شيئاً، تقولُ: ألا تَتَفَضَّلُ عندي. هذا عرضٌ، وقول إبراهيمُ عليه الصلاة والسلام للملائكةِ: ألا تَأْكُلون. هذا أيضاً عرضٌ، والعرضُ هو ما يكونُ برفقٍ واحترام، والتحضيضُ بالعكسِ يكونُ فيه إزعاجٌ وقوةٌ، فإذا قال لك: هلَّا تَدْخُلُ.

فهذا تحضيضٌ، وهو طلبٌ بشدةٍ وإزعاجٍ، وكلٌّ من أقسامِ الإنشاءِ.

وقولُه: (وقَسَمْ). هذا أيضاً من أقسامِ الكلامِ، لكن هل هو داخلٌ في الإنشاءِ، أو في الخبرِ؟.

الجواب: أن القسمَ نفسَه إنشاءٌ، والمُقْسَمَ عليه خبرٌ، فإذا قلتُ: واللهِ إني فاهمٌ، فالجملة فيها خبرٌ وقسمٌ، «واللهِ» هذا قسمٌ، لا يمكنُ لأحدٍ أن يقولَ لك: صدقْتَ أو كذبْتَ. و«إني فاهمٌ»: خبرٌ، ولهذا يَصِحُّ أن يقالَ: صدقْتَ أو كذبْتَ. فقولُ المؤلفِ: «وقَسَمْ». يُرِيدُ به صيغةَ القسمِ، ولا يُرِيدُ المُقْسَمَ عليه، فهو من أقسامِ الإنشاءِ.

ثم الوجهُ الثالثُ لتقسيمِ الكلامِ:

قال المؤلفُ رحمه الله:

(٤٧) وثالثاً إلى مجازٍ وإلى حقيقةٍ وحدُّها ما اسْتُعْمِلا

يقولُ المؤلفُ رحمه الله: يَنْقَسِمُ الكلامُ إلى مجازٍ وحقيقةٍ،

فالمجازُ اسمُ مكانٍ مِن جاز يجوزُ، يعني: الإنسانُ يَتَجَوَّزُ من الحقيقة، إلى المجازِ. أي ينقل الكلمة من حقيقتها إلى مجازها.

وهذا التقسيمُ قد نُوزع فيه، ولم يَكُنْ معروفاً في عهدِ الصحابةِ، ولا في عهدِ التابعين، وإنما برَزَ في عهدِ تابِعي التابعين، ثم انْتَشَر وتوَسَّع، وصار كلُّ شيءٍ يكونُ مجازاً، حتى ادَّعَى بعضُ علماءِ النحوِ أن كلَّ اللغةِ مجازٌ، ليس فيها حقيقةٌ، فيقولُ: إذا قلتَ: قال زيدٌ: آمنتُ باللهِ. قال: آمنتُ باللهِ. مجازٌ؛ لأنها مقولُ القولِ، وهي لا يمكنُ أن يَقَعَ عليها القولُ، فليست «آمنتُ باللهِ» مثلاً شيئاً شاخصاً يضرب، قال: إذاً هو مجازٌ. وهَلُمَّ جَرّا، ولكن هذا في الحقيقةِ قولٌ بعيدٌ جدّاً.

وبناءً على هذا القولِ فإننا نبنى عقيدَتَنا كلَّها على المجازِ، وأحكامَنا كلَّها على المجازِ، وكلَّ أفعالِنا على المجازِ، فلبِسْتُ الثوبَ مجازٌ، وأكَلْتُ الخبزَ مجازٌ، وقرَأْتُ الكتابَ مجازٌ، ودخَلْتُ المسجدَ مجازٌ، وصُمْتُ اليومَ مجازٌ، أيضاً أنا مجازٌ، كلُّ شيءٍ مجازٌ، ولكن لا شكَّ أن هذا القولَ قولٌ باطلٌ.

والقولُ الثاني: أن جميعَ اللغةِ حقيقةٌ، ليس فيها مجازٌ إطلاقاً، كلُّ الكلامِ حقيقةٌ في مدلولِه. وهذا هو اختيارُ شيخِ الإسلامِ، وتلميذِه ابنِ القيمِ، رحمهما الله وتبِعَهما جماعةٌ، وهم تبِعوا جماعةً سابقين.

والقولُ الثالثُ: التفريقُ. فكلامُ اللهِ ليس فيه مجازٌ؛ لأنه كلَّه حقٌّ، وكذلك كلامُ الرسولِ ﷺ إذا صَحَّ عنه باللفظِ، فليس فيه مجازٌ؛ لأنه ككلامِ اللهِ، وما سوى ذلك ففيه مجازٌ.

وحجةُ هؤلاءِ يقولون: إن المجازَ من أكبرِ علاماتِه البارزة صحةُ نفيِه، وليس في كلامِ اللهِ وكلام رسولِه ﷺ الثابتِ عنه بلفظِه احتمالٌ للنفي، لا يمكنُ أن تَنْفِيَ كلامَ اللهِ، وكلام رسوله الثابت عنه فقولُه

تعالى: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]. في الجدارِ لا يمكنُ أن تقولَ: لا، لا يريدُ أن يَنْقَضَّ لكن هذا كناية عن ميله. فصاحبُ هذا القولِ يَمْنَعُ المجازَ في القرآنِ، وفي السنةِ الصحيحةِ.

وإلى هذا ذَهَب كثيرٌ من العلماء المحققين رحمهم الله، ومنهم الشنقيطيُّ رحمه الله صاحبُ كتابِ «أضواءِ البيانِ»، له رسالةٌ صغيرةٌ اسمُها: «منعُ المجازِ في القرآنِ الكريمِ»[١]، لكن حقيقةَ الأمرِ أننا إذا قلنا بمنعِه في القرآنِ وجَب أن نقولَ بمنعِه في اللغةِ العربيةِ؛ لأن القرآنَ نزَل باللغةِ العربيةِ، وإذا امْتَنَع المجازُ فيما ادُّعِي أنه مجازٌ فيه فلْيَكُنْ ممنوعاً في غيرِه أيضاً، وتجويزُ الكذبِ على غيرِ اللهِ ورسولهِ لا يعني أنه لا يُوجَدُ المجازُ في كلامِهما، إن ثبَت المجازُ.

والصحيحُ من هذه الأقوالِ الثلاثةِ هو ما اختاره شيخُ الإسلام ابنُ تيميةَ[٢] رحمه الله من أنه لا مجازَ في اللغةِ العربيةِ، وأن جميعَ التركيباتِ والكلماتِ في محلِّها حقيقةٌ؛ لأنه لا يَصِحُّ نفيُ مدلولِها في محلِّها أبداً، وهذا هو علامةُ الحقيقةِ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٤٧) وثالثاً إلى مجازٍ وإلى ... حقيقةٍ وحدُّها ما اسْتُعْمِلا

(٤٨) من ذاك في موضوعِه وقيل ما ... يَجْرِى خِطاباً في اصْطِلاحٍ قُدِّمَا

قولُه رحمه الله: (حدُّها). أي: حدُّ الحقيقةِ.

وقد اخْتَلَف العلماءُ رحمهم الله في تعريفِ الحقيقةِ فالذين قالوا: إن الكلامَ حقيقةٌ ومجازٌ، اخْتَلَفوا في تعريفِ الحقيقةِ على قولين:

---

(١) انظر: منع المجاز للشنقيطي ص(٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٩٠).

القولُ الأولُ: أن الحقيقةَ هي ما اسْتُعْمِل في حدِّه، أو في موضوعِه الذي جرَى عليه اصطلاحُ المتكلمِ.

والقولُ الثاني: أنها ما اسْتُعْمِل في موضوعِه الأصليِّ.

وبناءً على هذا القولِ: فالحقيقةُ هي اللفظُ المستعملُ في مدلولِ لغةٍ بالموضوعِ الأصليِّ، وبناءً عليه فهي لا تَنْقَسِمُ إلى حقيقةٍ لغويةٍ وعرفيةٍ وشرعيةٍ، وإنما الحقيقةُ لغويةٌ فقط، فما اسْتُعْمِل في موضوعِه الأصليِّ فهو حقيقةٌ، وما اسْتُعْمِل في غيرِ موضوعِه الأصليِّ فهو مجازٌ، وإن كان حقيقةً في عرفِ المتكلمِ، وعلى هذا فالحقيقةُ على هذا القولِ تَنْقَسِمُ إلى قسمٍ واحدٍ.

وقيل: إن الحقيقةَ ما يَجْرِي خِطاباً في اصطلاحِ المتكلم، يعني: الحقيقةُ ما جرَى به العُرْفُ. فإن كان من أصحاب اللغة الأولَى فالحقيقة هي اللغوية وإن كان مما اختلف فيه الاصطلاح فالحقيقة ما دل عليه الاصطلاح.

ويَظْهَرُ أثرُ هذا الخلافِ في تعريفِ الصلاةِ، فالصلاةُ عبادةٌ ذاتُ أقوالٍ وأفعالٍ معلومةٍ مُفْتَتَحَةٌ بالتكبيرِ، مُخْتَتَمَةٌ بالتسليمِ. هل الصلاةُ حقيقةٌ في هذا المعنى؟

إن قلنا: بالأول فلا، وإن قلنا بالثاني فنعم، الأول الذي يقولُ لك: كلُّ لفظٍ اسْتُعْمِل في غيرِ معناه اللُّغويِّ فليس بحقيقةٍ، هذا الأول، والثاني يقولُ: كلُّ لفظٍ اسْتُعْمِل في معناه حَسَبَ اصطلاحِ المتكلم فهو حقيقةٌ؛ لأن الصلاةَ معناها في اللغةِ الدعاءُ، فإذا اسْتَعْمَلْتَهَا في الدعاءِ فهي حقيقةٌ، وإذا استعملتَها في العبادةِ المعروفةِ كانت مجازاً على القولِ الأول، حقيقةً على القولِ الثاني، وعلى هذا تَنْقَسِمُ الحقيقةُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ؛ لغويةٍ وشرعيةٍ وعرفيةٍ.

اللغويةُ: ما اسْتُعْمِل في موضوعِه اللغويِّ.

والشرعيةُ: ما اسْتُعْمِل في موضوعِه الشرعيِّ.

والعرفيةُ: ما اسْتُعْمِل في موضوعِه العرفيِّ.

وهذا القولُ أصحُّ بلا شكٍّ، فإذا تكَلَّم العربيُّ الجاهليُّ بكلمةٍ، فعلى أيِّ شيءٍ نَحْمِلُها؟

الجوابُ: بلا شكٍّ نَحْمِلُها على المعنى اللغويِّ؛ لأن هذا هو حقيقةُ الكلامِ، وإذا جاء حديثٌ عن النبيِّ ﷺ نَحْمِلُه على الحقيقةِ الشرعيةِ، وإذا جاءك كلامٌ من أهلِ العرفِ نَحْمِلُه على الحقيقةِ العرفيةِ.

مثالُ ذلك: قال ﷺ: «لا يَقْبَلُ الله صلاةَ أحدِكم إذا أحْدَث حتى يَتَوَضَّأَ»[1]. فهل كلمة «صلاة» الواردةِ في الحديثِ حقيقةٌ أو مجازٌ؟.

الجوابُ: إن قلنا: حقيقةٌ. أخْطَأْنا، وإن قلنا: مجازٌ. أخْطَأْنا فالجوابُ على الخلافِ. فمَن قسَّم الحقيقةَ إلى ثلاثةِ أقسامٍ، فالصلاةُ في رأيه حقيقةٌ، ومَن قال: هي قسمٌ واحدٌ. يقولُ: هذه مجازٌ.

مثالٌ آخرُ: الزَّكاةُ في اللغةِ النَّماءُ، فإذا قيل: زَكِّ مالَك. فمعناها: نَمِّه. فإن كنتُ أُرِيدُ: زكِّه. أخْرِجْ زكاتَه.

صار مجازاً على القولِ بأن الحقيقةَ ما اسْتُعْمِل في معناه اللغويِّ، وإذا قلتَ: زكِّه. أخْرِجْ زكاتَه. صار حقيقةً على القولِ الثاني.

---

(١) رواه البخاري: كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طهور رقم (١٣٥)؛ ومسلم كتاب الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة رقم (٢٢٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والقولُ الثاني هو المُتَعَيِّنُ، ولذلك نقولُ: كلُّ ما ورَد عن النبيِّ ﷺ فإنه يُحْمَلُ على الحقيقةِ الشرعيةِ، ويقالُ: إنه مستعملٌ في حقيقتِه.

أما العرفيةُ فهي ما اسْتُعْمِل في معناه العرفيِّ.

مثالُ ذلك: كلمةُ «شاة» في اللغةِ عامةٌ، تُطْلَقُ على كل ما سوى البقر والإبلِ من بهيمةِ الأنعامِ.

وفي الشرعِ كذلك، فلو قلت مثلاً فيمَن ترَك واجباً من واجباتِ الحجِّ؛ عليك شاةٌ. يَشْمَلُ الذكرَ والأنثى من المَعْزِ والضأْنِ.

وهي في العرفِ الأنثى من الضأنِ، فلو أوْصَى الميتُ قال: أوْصَيْتُ لفلانٍ بشاةٍ. فاشْتَرَى الورثةُ له تَيْساً، وجاءوا به إليه، وقالوا: خُذْ وصيتَك. قال: ما أَقْبَلُ. قالوا: لماذا لا تَقْبَلُ؟ قال: هو أوْصَى لي بشاةٍ. فقالوا له: هذه شاةٌ، أليس لو وجَب عليك دمٌ في الحجِّ، وذبَحْتَ هذا التَّيْسَ يُجْزِئُ أم لا؟ قال: يُجْزِئُ. قالوا: إذاً ما دام أنه يُجْزِئُ؛ لأنه شاةٌ، فليس لك إلا هذا. فحاكَمَهم عندَ القاضي، فبماذا يَحْكُمُ القاضي؟ الجوابُ: يَحْكُمُ بالعرفِ. ويقالُ للورثةِ: هاتوا أنثى من الضأنِ. لأن كلامَ كلِّ متكلمٍ يُحْمَلُ على ما يَعْرِفُه الناسُ عرفاً، ونحن لم نَحْمِلْ كلامَ الأقدَمِين على اللغةِ إلا لأنهم أهلُ اللغةِ، فإذاً الحقيقةُ العرفيةُ مقدمةٌ على الحقيقةِ اللغويةِ، وعلى الحقيقةِ الشرعيةِ أيضاً. انْظُرْ مثلاً، هذا رجلٌ قال: واللهِ لا أَبِيعُ اليومَ شيئاً. ثم ذهَب، وباع خمراً، أيَحْنَثُ، أم لا يَحْنَثُ؟

الجوابُ: أمَّا لغةً: فيَحْنَثُ؛ لأن هذا بيعٌ.

وأما عرفاً: فالواقعُ أنه قد يَحْنَثُ، وقد لا يَحْنَثُ، فإذا كان فقيهاً فإنه لا يَحْنَثُ؛ لأنه يَعْلَمُ أن هذا البيعَ لا يَصِحُّ، وإن كان عاميّاً

فيَحْنَثُ، وإن حمَلْناه على المعنى الشرعيِّ لا يَحْنَثُ؛ لأن هذا البيعَ لا يَصِحُّ. إلا إذا أراد بكلمةِ «بيع» صورةَ العقدِ، فإذا أراد مجردَ الصورةِ فهذا يُسَمَّى بيعاً على كلِّ حالٍ.

فالحاصل أن الكلام ينقسم تقسيماً ثالثاً[1] إلى حقيقةٍ ومجازٍ، فالحقيقةُ ما اسْتُعْمِل في موضوعِه الأصليِّ على قولٍ، وعلى القولِ الثاني الحقيقةُ ما اسْتُعْمِل فيما وُضِع له بحسبِ عرفِ المتكلمِ.

وعلى هذا القولِ الثاني تَنْقَسِمُ الحقيقةُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ؛ شرعيةٍ ولغويةٍ وعرفيةٍ.

ويَظْهَرُ أثرُ هذا الخلافِ فيما إذا كان للفظِ حقيقةٌ شرعيةٌ، وحقيقةٌ لغويةٌ، فإذا تكَلَّم الشارعُ بشيءٍ حقيقتُه الشرعيةُ تُخالِفُ حقيقتَه اللغويةَ فهو مجازٌ عندَ مَن لا يَرَى تقسيمَ الحقيقةِ، وهو حقيقةٌ عندَ مَن يَرَى تقسيمَها، وهذا هو القولُ الحقُّ المُتَعَيِّنُ، ولهذا يَجِبُ علينا أن نَحْمِلَ كلامَ الشرعِ على مدلولِه الشرعيِّ، لا على مدلولِه اللُّغويِّ.

وقول المؤلفُ رحِمه الله:

(٤٩) أقسامُها ثلاثةٌ شرعيٌّ والـلُّغَويُّ الوَضْعِ والعرفيُّ

هذا على مَن يَرَى تقسيمَ الحقيقةِ، وأنها ما يَجْري خطاباً في الاصطلاحِ.

❊ ❊ ❊

ثم قال رحِمه الله:

(٥٠) ثم المجازُ ما به تُجُوِّزَا في اللفظِ عن موضوعِه تَجَوُّزَا

المجازُ ما تُجُوِّز به عن موضوعِه الأصليِّ إلى معنًى آخرَ.

---

(١) انظر: ص(٦١).

وتعريفه سهل، ما اسْتُعْمِل في غيرِ معناه الأصليِّ.

ثم قال:

(٥١) بنقصٍ أو زيادةٍ أو نقلِ أو استعارةٍ كنقصِ أهلِ

بيَّن رحمه الله أن أقسامَ المجازِ أربعةٌ؛ نقصٌ وزيادةٌ ونقلٌ واستعارةٌ.

(٥٢) وهْو المرادُ في سؤالِ القريةِ كما أَتى في الذِّكْرِ دونَ مِرْيَةِ

فمثالُ النقصِ قولُه تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. فهذا فيه تجوُّزٌ بالنقصِ؛ لأن المعنى: اسْأَلْ أهلَ القريةِ. فحُذِفَت «أهل» للقرينةِ العقليةِ فإذا قال قائل: ما الدليل على حذف أهل قلنا الدليل القرينة العقلية؛ فإنه لا يُمْكِنُ أن يُرادَ بقولِه تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. اذْهَبْ إلى الجُدْرانِ اسْأَلْها، إنما المرادُ: اسْأَلْ أهلَ القريةِ.

إذاً: ففيها حذفٌ. وهذا هو مثالُ النقصِ.

وأما مثالُ الزيادةِ، فقد قال رحِمه الله:

(٥٣) وكازديادِ الكافِ في كمثلِه والغائطِ المنقولِ عن محلِّه

ضرَب المؤلفُ مثالاً للزيادةِ بقولِ اللهِ تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فالكافُ في قولِه: ﴿كَمِثْلِهِۦ﴾. زائدةٌ، والأصلُ ليس مثلَه شيءٌ، وزِيدَت الكافُ لتأكيدِ النفيِ؛ لأن تقديرَ الكلام بالكاف ليس مثلَ مثلِه شيءٌ، ونفيُ مثلِ المثلِ نفيٌ للمثلِ من بابِ أولى، فيكونُ هذا من بابِ التوكيدِ.

والثالث قولُه: (والغائطُ المنقولُ عن مَحَلِّه). هذا مجازٌ بالنقلِ؛ لأن الغائطَ اسمُ فاعلٍ من: غاط يَغُوطُ إذا نزَل وهبَط، وهو في الأصلِ الغائطُ المكانُ المنخفضُ من الأرضِ.

وكان الناسُ فيما سبق ليس في بيوتِهم كُنُفٌ ولا مَراحيضُ، فكان الإنسانُ إذا أراد أن يَقْضِيَ حاجتَه يَذْهَبُ إلى الخلاءِ «البَرِّ»، ويَنْظُرُ المكانَ المنخفضَ المطمئنَّ، فيَقْضِي حاجتَه فيه حتى لا يراه أحدٌ.

فالغائطُ إذاً هو المكانُ المنخفضُ من الأرضِ، لكنَّ أهلَ اللغةِ نقَلوه من هذا المعنى إلى الخارجِ من الدُّبُرِ، فهذا مجازٌ بالنقلِ، والعلاقةُ أن الغائطَ مكانٌ للخارجِ من الدبرِ، فصار بينَهما نوعُ ارتباطٍ، ونُقِل معنى هذا إلى هذا؛ احْتِشاماً لذكرِ الغائطِ بلفظِه، فالعربُ عندَهم أدبٌ وحياءٌ.

فسَمَّوُا الخارجَ من الدُّبُرِ باسم المكانِ الذي يكونُ فيه الناسُ عندَ قضاءِ الحاجةِ، وهذا يُسَمُّونه مجازاً بالنقلِ.

ثم ذكَر رحمه الله النوعَ الرابعَ، وهو الاستعارةُ، فقال:

(٥٤) رابعُها كقولِه تعالى يُرِيدُ أن يَنْقَضَّ يعنى مالا

قالوا: لا يُمْكِنُ أن يُرِيدَ الجدارُ، فالإرادةُ لا تكونُ إلا من ذي الشعورِ، والجدارُ لا شعورَ له، فمعنى يريدُ أن يَنْقَضَّ، يعنى: مال. فيكونُ معنى وجَدا فيها جداراً يريد أن يَنْقَضَّ. يعني: وجَدا فيها جداراً مائلاً. وهذه يُسَمُّونها استعارةً، وهل هي استعارةٌ تَصْريحيةٌ أم مَكْنِيةٌ؟ التفصيلُ في هذا له بابٌ آخرُ ودرسٌ آخرُ. لكن هي في هذه الآيةِ مَكْنِيةٌ.

وكيف إجراؤُها؟ يقولون: شُبِّه الجدارُ بذى شعورٍ، له إرادةٌ، واسْتُعِير المُشَبَّهُ به للجدارِ، يعني: كأنك شبَّهْتَ الجدارَ بإنسانٍ، ثم حُذِف المُشَبَّهُ به، وهو الإنسانُ، ورُمِز إليه بشيءٍ من لوازِمه، وهو الإرادةُ. هذا كلامُهم.

فقوله (يريد) معناه أننا شبَّهْنا الجدارَ بإنسانٍ له إرادةٌ. وأين الإنسانُ، فالذي معنا الآن المُشَبَّهُ الذي هو الجدارُ؟

قالوا: المشبه به هو الإنسانُ وقد حُذِف، ورُمِز إليه بشيءٍ من لوزامِه، وهو الإرادةُ، يُرِيدُ: فصار تقديرُ الكلامِ على قولِهم: فوجَدا فيه جداراً يُشْبِهُ الإنسانَ، يُرِيدُ أن يَنْقَضَّ، ولا شكَّ أنه لو عُبِّر بهذا التعبيرِ لكان الكلامُ من أَرَكِّ ما يكونُ من الكلامِ، ومع ذلك يقولون: هذا هو أصلُ الكلامِ.

ونحن نُجِيبُ عن كلِّ هذه الأمثلةِ، فنقولُ: الصوابُ أنه لا مجازَ في اللغةِ العربيةِ، لا في القرآن، ولا في السنةِ، ولا في غيرِهما؛ وذلك لأن المجازَ أصدقُ ما يكونُ فيه هو الذي يَصِحُّ نفيُه، ونفيُ المعنى المرادِ بمقتضى سياقِه أو لفظِه لا يمكنُ أبداً.

فالمثالُ الأولُ، وهو قولُه: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. مَن الذي يقولُ: إن أبناءَ يعقوبَ أرادوا أن يقولوا لأبيهم: اذْهَبْ إلى كلِّ جدارٍ، وقِفْ عندَه واسْأَلْه، هل هذا هو المعنى المُتَبادِرُ من اللفظِ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾؟! وهل يمكنُ لعاقلٍ أن يقولَ: إن هذا هو مرادُه؟! الجوابُ: لا يمكنُ أبداً، فكلٌّ يَعْرِفُ أن المرادَ بـ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ يعني: أهلَها، فالقريةُ إذاً الآن مستعملةٌ في المعنى الحقيقيِّ؛ لأن المعتبرَ بالمعنى هو السياقُ كلُّه، وليس كلُّ كلمةٍ بحالِها، فكلُّ كلمةٍ وحدَها لا تُفِيدُ معنًى، وقد سبَق أن قلنا: إن الكلامَ هو اللفظُ المفيدُ، فالكلمةُ وحدَها لا تفيدُ معنًى، لا يمكنُ أن يَتِمَّ المعنى إلا بالسياقِ، والسياقُ في قولِه تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ لا يمكنُ أن يُرادَ به سؤالُ الجدرانِ أبداً، وحينئذٍ لا مجازَ؛ لأن مُقْتَضَى السياقِ يَمْنَعُ أن يكونَ المرادُ به سوى سؤالِ أهل القريةِ، فيكونُ كلامُه حقيقةً بمقتضى السياقِ، فبطَل

أن يكونَ المرادُ التجوزَ، ولهذا قال الله تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾ [الحج: ٤٥] هل الجدرانُ تَظْلِمُ؟! الجوابُ: لا، فالذي يَظْلِمُ أهلُها، هل أحدٌ يقولُ: إن الله سبحانه وتعالىٰ أراد بالقريةِ الجدرانَ؟! لا يمكنُ. فالكلامُ في سياقِه معلومُ المعنى، ولا يمكنُ أن يُصْرَفَ عما يَقْتَضِيه السياقُ إطلاقاً، ودَلالةُ السياقِ على المعنى أقوى من دلالةِ اللفظِ على المعنى، والكلمةُ المفردةُ لا تفيدُ معنًى إطلاقاً، حتى نقولَ: التجوزُ في القريةِ. فتبين بهذا أن هذا المثالَ لا يَصِحُّ، وأنه يكونُ حقيقةً في سياقِه، انْظُرِ الآنَ القريةَ في قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. وفي قولِه: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا﴾ [الحج: ٤٥]. المرادُ ولا شكَّ أهلها، لكنَّ قولَه تعالى: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾ [العنكبوت: ٣١] المرادُ بالقرية هنا البناءُ، فصارت القرية الآن مرةً يُرادُ بها أهلُها، ومرةً يُراد بها المنازلُ والمساكنُ حسَبَ السياقِ.

أما المثالُ الثاني: يقولُ: (وكازدياد الكافِ). هل الكافُ في قولِه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. هل هي زائدةٌ بمعنى أن وجودَها كالعدم؟ الجوابُ: لا؛ فإنك لو حذفْتَها نقَص توكيدُ الكلامِ، فليس فيها زيادةٌ، وهي في مكانِها لازمةٌ؛ لأن المرادَ بها توكيدُ نفيِ المثلِ، فإذا جاءت الكافُ الدالةُ على التشبيهِ مع «مثل» صار كأن «المثلَ» نُفِي مرتين، فنحن نقولُ: الزائدُ هو الذي وجودُه كالعدمِ، والكافُ في: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾ ليس وجودُها كالعدم أبداً، ولو كانَ وجودُها كالعدمِ لكان في كلام اللهِ ما هو لغوٌ لا فائدةَ منه، فسبحانَ اللهِ! لو تَصَوَّرَ الإنسانُ هذا القولَ لكان قولاً شديداً أن يكونَ في كلامِ اللهِ شيءٌ زائدٌ، ليس له معنًى، فنقولُ: الكافُ ليس فيها زيادةٌ، هي في موضعِها أصليةٌ حقيقةٌ تفيد معنًى أبلغَ مما لو حُذِفَت.

المثالُ الثالثُ: يقولُ: (والغائطِ المنقولِ عن محلِّه). الغائطُ أصلهُ الموضعُ المطمئنُّ، لكن صار حقيقةً بالخارجِ من الدبرِ، ولا يمكنُ لأحدٍ أن يَفْهَمَ من قولِ الرسولِ ﷺ: «لا تَسْتَقْبِلوا القبلةَ بغائطٍ»[١]. يعني: لا تَجْعَلوا المنخفضَ من الأرضِ أمامَكم لا أحد يقول بهذا! فهو حقيقةٌ، إن شئتَ فقلْ: شرعيةٌ؛ وإن شِئْتَ فقلْ: عرفيةٌ في الشيءِ الخارجِ من الدبرِ.

ولا يمكنُ لأحدٍ تقولُ له: أين فلانٌ؟ قال: ذَهَب إلى الغائطِ أن يظن أنه ذهَب إلى حفرةٍ من حفرِ الأرضِ.

ولا يمكنُ أن يَفْهَمَ أحدٌ هذا أبداً، ولا بد أن يَفْهَمَ أنه ذهَب لِيَقْضِيَ حاجتَه.

حتى كلمةُ: يقضي حاجتَه اسْتُعْمِلَت في أكثرَ مِن معنًى، ويُعَيِّنُ ذلك السياقُ. فأحياناً يكونُ المرادُ يَقْضِي حاجتَه. يأتي أهلَه.

وأحياناً يكونُ المرادُ يَقْضِي حاجتَه. يبولُ أو يَتَغَوَّطُ.

وأحياناً يكونُ المرادُ يقضى حاجتَه. يَشْتَرِي طعاماً من السوقِ، ويُعَيِّنُ ذلك كلَّه السياقُ.

المثالُ الرابعُ: قولُه: (يريدُ أن يَنْقَضَّ).

قالوا: الجدارُ لا يُريدُ، فنحن نقولُ لهم: أأنتم أعلمُ بخلقِ اللهِ أم الله؟ إن قالوا: نحن أعلمُ. كفَروا، وإن قالوا: اللهُ أعلمُ. قلنا: اللهُ أثْبَت إرادةً للجدارِ، كيف أنتم تقولون: لا؟!

ثم نقولُ لهم: أوَ ليس الحجرُ قد هرَب بثوبِ موسى عليه الصلاة والسلام؟ فمَن الذي أرْغَمه، أو هو أراد؟ الجوابُ: هو أراد،

---

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام المشرق. رقم (٣٩٤)؛ ومسلم كتاب الطهارة: باب الاستطابة رقم (٢٦٤).

ولهذا جعَل موسى يَضْرِبُه ويناديه: ثوبي حجرُ[١]. إذاً له إرادةٌ.

وكذلك أيضاً نقولُ لهم: إن الله عزّ وجل يقولُ: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]. أيُسَبِّحُ بإرادةٍ أو بغيرِ إرادةٍ؟ لو كان بغيرِ إرادةٍ فلا مدحَ له، ولا يُمْدَحُ مَن يَفْعَلُ بغيرِ إرادةٍ.

إذاً هذه المخلوقاتُ العظيمةُ لها إرادةٌ، لكن لا نَفْهَمُ نحن إرادتَها، يَفْهَمُها مَن يَعْلَمُها، وهو اللهُ، ويُخْبِرُنا عنها.

وها هو النبيُّ ﷺ يقولُ: «أحدٌ جبلٌ يُحِبُّنا ونُحِبُّه»[٢]. أهلُ المجازِ يقولون في هذا الحديثِ: كيف؟! لا يُحِبُّنا ولا نُحبُّه؛ لأنه حجرٌ جمادٌ، كيف يُحِبُّ؟! ونحن لا نُحِبُّه؛ لأننا لا نُحِبُّ إلا الذي يُماثِلُنا، نُحِبُّ الزوجةَ... لا بأسَ.

وبهذا يَتَبَيَّنُ ضعفُ هذه الأقوالِ، وأنها مُحْدَثةٌ، فإن الصحابةَ رضي الله عنهم والتابعين رحمهم الله لم يَتَكَلَّموا بالمجازِ، ولم يُقَسِّموا الكلامَ إلى هذه التقسيماتِ، فهم يَفْهَمون من المتكلمِ مرادَه بمقتضى سياقِ كلامه.

لكن إذا قال قائلٌ: ما تقولُ في قولِ الإمامِ أحمد رحمه الله، وهو ذاك الرجلُ، لمَّا قيل له: إن اللهَ يقولُ: إنا نحن نَزَّلْنا. وأشباهُها، وهذه تَدُلُّ على الجمعِ، واللهُ واحدٌ أحدٌ. قال: هذا من مجازِ الكلامِ؟.

فقد استدل الذين يقولون: إن الكلامَ يَنْقَسِمُ إلى حقيقةٍ ومجازٍ

---

(١) متفق عليه. البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث موسى مع الخضر عليهما السلام (٣٤٠٤)؛ مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى عليه السلام (٣٣٩).

(٢) متفق عليه. البخاري: كتاب الزكاة، باب خرص التمر (١٤٨١)؛ مسلم: الحج، باب أُحد جبل يحبنا ونحبه (١٣٩٢) (٥٠٣).

بهذه الكلمةِ من الإمامِ أحمدَ، فقالوا: إن في الكلامِ مجازاً وحقيقةً.

ويُجابُ عن ذلك بأنهم لم يَفْهَموا مرادَه، فمعنى قولِه: مجازُ الكلام. يعني مما يُجَوِّزُه الكلامُ، وليس من بابِ المجازِ الذي هو ضدُّ الحقيقةِ، فالمعنى أنه يُجوِّزُ في الكلامِ أن يُنَزِّلَ الإنسانُ نفسَه منزلةَ الجمعِ بناءً على التعظيمِ، فاللهُ تعالى لا شكَّ أنه أعظمُ من كلِّ شيءٍ، ونزَّلَ نفسَه منزلةَ الجماعةِ؛ لأنه عظيمٌ عزّ وجل، فلذلك نقولُ: إنه لا دَلالةَ في كلامِ الإمامِ أحمدَ رحمه الله على تقسيمِ الكلامِ إلى حقيقةٍ ومجازٍ.

وخلاصةُ القولِ أننا نَرَى أن اللغةَ لا تَنْقَسِمُ إلى مجازٍ وحقيقةٍ؛ لأننا نَرَى أن الذي يُعَيِّنُ المعنى هو السياقُ، أما اللفظُ المجردُ والكلمةُ المجردةُ فلا معنى لها إلا بسياقِها، ولهذا تكونُ هذه الكلمةُ في سياقٍ لها معنًى، وفي سياقٍ آخرَ لها معنًى آخرُ.

مثالُ ذلك:

رجلٌ قال: أنا عندي عينٌ منقودةٌ.

وقال الآخرُ: أنا عندي عينٌ جاريةٌ.

وقال الثالثُ: أنا عندي عينٌ تَرَى البعيدَ.

فكلُّها عينٌ، وكلُّ الأمثلةِ الثلاثةِ مختلفةٌ، وما الذي جعَلها مختلفةً؟.

الجوابُ: السياقُ، والغريبُ أن القائلين بالمجازِ يَرَوْن أن هذه الكلمةَ مستعملةٌ في حقيقتِها في كلِّ السِّياقاتِ الثلاثةِ الماضيةِ.

فقولُ الأولِ: أنا عندي عينٌ منقودةٌ. المرادُ الذهبُ؛ لأنه منقودٌ.

وقولُ الثاني: أنا عندي عينٌ جاريةٌ. المرادُ الماءُ.

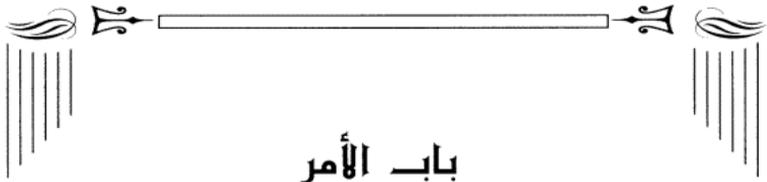
وقولُ الثالثِ: أنا عندي عينٌ تَرَى البعيدَ. المرادُ العينُ الباصرةُ.

فكلُّها مستعملةٌ في حقيقتِها، والذي عيَّن المعنى هو السياقُ ولهذا بعض الناس يقول كيف يقول شيخ الإسلام رحمه الله وهو ذاك الرجل الفاهم: ليس فيه مجاز؟! وكيف يجيب عن الآية ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾؟! وكيف يجيب عن الآية ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] وما أشبه ذلك؟! هو يقول: أنا أقول: إن حقيقة الكلام هو ما دَلَّ عليه الكلامُ في سياقِه، فإذا دَلَّ الكلامُ على شيءٍ في سياقِه فهذا حقيقةٌ، ولهذا إذا أَرَدْتَ أن تَصْرِفَ المعنى الذي دلَّ عليه السياقُ إلى معنًى آخرَ قال لك الناسُ: هذا خطأٌ. خالَفْتَ الظاهرَ.

ثم قولُهم: إن المجازَ هو الذي يَتَبادَرُ خلافُه لولا القرينةُ. نقولُ: هذه القرينةُ اجْعَلْها حقيقةً. ثم إن المجازَ تُوُصِّلَ به الآن إلى معانٍ باطلةٍ، فقد تُوُصِّل به إلى نفيِ صفاتِ اللهِ عزّ وجل، وتُوُصِّل به إلى إبطالِ أحكامٍ شرعيةٍ فقهيةٍ حيث حُمِلَت على المجازِ، فصار فتحَ بابٍ للشرِّ، ولذلك سمَّاه ابنُ القيمِ رحمه الله في النونيةِ الطاغوتَ[1]؛ لأنه اسْتُعْمِل لإبطالِ الحقائقِ الشرعيةِ.

ولِيُعْلَمْ أن هذه الأنواعَ الأربعةَ التي ذكرها المؤلف رحمه الله ليست هي كلَّ المجازِ، فالمجازُ له أنواعٌ كثيرةٌ ذكَروها في كتبِ البلاغةِ.

---

(١) انظر: قصيدة ابن القيم (٢/ ٣٢٠). وانظر أيضاً مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٦٨٣).

باب الأمر

«الأَمر» واحد الأُمور، وواحد الأَوامر. والمراد هنا واحد الأوامر.

والأَمر الذي هو واحد الأُمور معناه: الشأن.

وقوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠] أَي الشؤون، فشؤون الخلق كلها ترجع إلى الله عزّ وجل.

والأَمر الذي هو واحد الأَوامر معناه، كما قال المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ:

(٥٥) وَحَدُّهُ اسْتِدْعَاءُ فِعْلٍ وَاجِبِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ كَانَ دُونَ الطَّالِبِ

قولُه: (استدعاء) بمعنى طلب.

وقولُه: (فعل) يشمل القول هنا، يعني أن يُطلب من الإنسان الفعل سواء كان قولاً أَو فعلاً. فالقول فعل اللسان، والفعل عمل الجوارح.

وقولُه: (بالقول) خرجَ به الاستدعاء بالإِشارة.

فلا بد في القول من النطق، فلا يدخل في ذلك ما اقتضى الأَمر بالإِشارة ولا ما اقتضى الأَمر بالكتابة.

وقولُه: (ممن كان دون الطالب) أَي يكون الطالب الذي استدعى أَعلى من المطلوب، فخرجَ به من كان مساوياً، ومن كان أَعلى من الطالب.

فمن كان مساوياً فتوجيه الأَمر إِليه: التماس، ومن كان أَعلى فتوجيه الأَمر إِليه: دعاء، وهذا معنى كلام المؤلف إجمالاً.

ونبيِّن الآن محترزات التعريف.

وقولُه: (استدعاء فعل) خرج بالاستدعاء ما لا يدل على الطلب فذلك ليس أمراً.

وخرجَ بقولنا: (استدعاء فعل) النهي؛ لأنه استدعاء ترك.

وخرج بقولنا: (واجب) استدعاء ما ليس بواجب، كالندب، والمباح، والتمني وما أشبه ذلك.

فالندب مثل: صَلِّ راتبة الظهر. فهذا ندب فلا يُسَمَّى أمراً.

والتمني، كقول الشاعر:

أَلا أَيُّها الليلُ الطويلُ أَلا انجلِ بصبحٍ وما الإِصباحُ مِنْك بأَمثلِ

فقوله: (انجل): فعل أَمر، لكن هل يصح أَن يوجه الأَمر إِلى الليل؟

لا، ولكن معناه التمني، أَي: أَتمنى أَن تنجلي يا ليل بصبح.

وخرج بقولنا: (بالقول) الإِشارة والكتابة، فلو أَشرتَ إِلى شخص بيدك أَن يجلس لم يكن ذلك أَمراً، كما فعل النبي ﷺ حين صلى قاعداً، فصلوا خلفه قياماً فأَشار إِليهم أَن اجلسوا[1]. فهذا ليس بأَمرٍ اصطلاحاً لأَنه ليس قولاً.

وكذلك الكتابة كما لو كتبتَ إلى شخص أَن يذهب إِلى مكان ما. فهذا لا يسمَّى أَمراً؛ لأنه استدعاء فعل بالكتابة، وليس بالقول.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به (٦٨٨)؛ ومسلم الموضع السابق (٤١٢) (٨٢).

وفي هذا نظر، وذلك لأن الكتابة لا تحتمل غير المكتوب، بخلاف الإشارة ويدل لهذا أن التوراة نزلت مكتوبة قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥] وكتب الله تعالى التوراة بيده، فهل نقول إنَّ الأَوامر التي في التوراة ليست أَمراً؟ لا. بل هي أَمر، فما كان بالكتابة فهو أَمر.

وقوله رحمه الله: (مِمَّن كان دون الطالب).

أَي: لا بد أَن يكون الآمر أَعلى من المأمور.

وهذه العبارة فيها تسامح، وذلك لأَن الأَدنىٰ قد يأمر الأَعلى استذلالاً له، ولهذا عَبَّر بعضهم بقوله: على وجه الاستعلاء. ليشمل من وضع نفسه أَعلى من المأمور، وليس بعالٍ.

فلو أَن الرقيق انفرد بسيده وقال له: افعل كذا وإِلَّا رميتك بهذا السهم، وهو يقدر على هذا فماذا يكون هذا؟

هو أَمر، ولذا فإِن السيد سوف يُنَفِّذ، لأَن العبد يرى نفسه الآن أَعلى من سيده.

ولذلك نقول: تحرير العبارة: على وجه الاستعلاء.

إِذاً فالتعريف السليم للأَمر:

طلب الفعل على وجه الاستعلاء بصيغة معلومة لتشمل القول والكتابة.

قال رحمه الله:

(٥٦) بِصِيغَةِ افْعَلْ فَالْوُجُوبُ حُقِّقَا   حيْثُ الْقَرِينَةُ انْتَفَتْ وَأُطْلِقَا

قوله: (بصيغة افعل) أَي لا بد أَن يكون الأَمر بصيغة افعل.

وهذا هو الأَصل أَن يكون الأَمر بصيغة افعل، ويعني به فعل الأَمر سواءً: افْعَلْ أَو اسْتَفْعَلَ، أَو تَفَعَّلْ أَو ما أَشبه ذلك.

لكن قد يرد الأمر بصيغة الاستفهام، وبصيغة الخبر، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ . . .﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فهذا فعل مضارع والجملة خبرية، لكن معناها الأمر.

فقول المؤلف رحمه الله: بصيغة افْعَلْ. ليس قيداً أو شرطاً، بل هو بيان للأغلب أن يكون بصيغة افعل.

قول المؤلف: (فالوجوب حققا).

يريد بذلك ما يقتضيه الأَمر هل يفيد الندب أم الوجوب؟ أم نتوقف حتى يتبيَّن لنا؟

المؤلف يقول: إِنَّه للوجوب (حيث القرينة انتفت وأُطلقا).

فالأَمر للوجوب إِذا أُطلق ما لم توجد قرينة تدل على أَنه يدل على غير الوجوب.

وهذا هو الذي عليه أَكثر الأُصوليين، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

وجه الدلالة: أَنَّ «أَمْر» مفرد مضاف فيعم كل الأَوامر.

فهذه الآية تفيد الوعيد لمن خالف أَيَّ أَمر كان.

قال الإِمام أَحمد: أَتدري ما الفتنة؟ الفتنة هي الشرك، لعله أَن يقع في قلبه شيء من الزيغ إِذا رَدَّ بعضَ قوله فيهلك[١].

ومن الأَدلَّة أَيضاً قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤].

وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ١٠٤)، وانظر: زاد المعاد (٢/ ١٦٩).

وآيات كثيرة في هذا المعنى. وهذا هو الذي عليه أَكثر أَهل العلم.

وقيل: إِن الأَصل في الأَمر الاستحباب؛ لأَن الأَمر به يدل على طلبه، والأَصل عدم التأثيم بالترك، وإِن قلنا بالوجوب أَثم التارك، فنقول: إِن الأَصل عدم التأثيم وإِن قلنا أَنه عصى وخالف، لكن الأصل عدم التأثيم.

وأَجابوا عن الآية: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ . . .﴾ أَن الله تعالى لم يقل: فليحذر الذين يخالفون أَمره، والفرق بينهما واضح؛ لأَن عن أَمره: أَي راغبين عنه. وفرق بين من يعصى وهو غير راغب، ولكنه هوى نفس، وبين الراغب عنه الزاهد فيه ولذلك جاءت كلمة «عن» الدالة على المجاوزة.

كما قال ابن مالك: بعن تجاوزاً عنى مَنْ قد فطن.

وإِذا بطل الاستدلال بهذه الآية فما بعدها يتبعها، فتكون كل الأَوامر في الطاعة أَوامرَ على سبيل الاستحباب.

وفرَّق بعض العلماء رحمهم الله فقالوا: أَما ما شأنه التعبُّد فالأمر به على سبيل الوجوب؛ لأَن هذا هو الذي خلقنا له، لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

وما كان سبيله الأَخلاق والآداب فهو للاستحباب؛ لأَن الأَخلاق والآداب ليست على سبيل التعبد لكن قد يفعلها الإِنسان امتثالاً لأَمر الله، فيكون بذلك عابداً لله تعالى.

وهذا القول لا بأس به وقد يكون أَقرب الأَقوال الثلاثة.

لأَن كثيراً من الأَوامر الشرعية نجد العلماء رحمهم الله كلَّهم أَو جمهورهم، يقولون: إنها للاستحباب.

وهذا أَقرب ما نتخلص به وهو أَن نقول: ما كان من شأن العبادة فهو للوجوب، وما كان من شأن الآداب والأَخلاق فالأَمر للاستحباب، وهذا ما لم توجد قرينة تُعَيِّن الوجوب أَو قرينة تعين عدم الوجوب لأَن الكلام السابق في الأَمر المطلق.

أَما مع وجود قرينة فالواجب العمل بها.

فمثلاً: الأَمر بالأَكل باليمين من الآداب فعلى القاعدة يكون للاستحباب.

لكن ورد قرينة تدل على أَنَّه للوجوب، وهو أَن النبي ﷺ لمَّا نهى عن الأَكل والشرب بالشمال قال: «إِنَّ الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله»[1]، والشيطان أَكفر الكافرين، والتشبُّه بالكفَّار محرَّم لقوله ﷺ «من تشبَّه بقومٍ فهو منهم»[2].

ثم قال المؤلف رحمه الله:

(٥٧) لَا مَعْ دَلِيلٍ دَلَّنَا شَرْعاً عَلَى   إِبَاحَةٍ فِي الفِعْلِ أَوْ نَدْبٍ فَلَا

معناه: أَنه إِذا وُجِدَ دليل على الإِباحة فإِن الأَمر للإِباحة، أَو عَلَى الندب فالأَمر للندب، ولهذا قال:

(٥٨) بَلْ صَرْفُهُ عَنْ الْوُجُوبِ حُتِمَا   بِحَمْلِهِ عَلَى الْمُرَادِ مِنْهُمَا

قولُه: (صرفه) أي صرف الأمر عن الوجوب.

---

(١) أخرجه مسلم في الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما، حديث رقم (٢٠٢٠).

(٢) رواه أحمد (٢/ ٥٠)؛ وأبو داود كتاب اللباس: باب في لبس الشهرة رقم (٤٠٣١) عن ابن عمر بإسناد قال فيه ابن تيمية: «وهذا إسناد جيد فإن ابن أبي شيبة وأبا النضر وحسان بن عطية ثقات مشاهير أجلاء من رجال الصحيحين وهم أجل من أن يحتاج أن يقال: هم من رجال الصحيحين» انظر: «الاقتضاء» (٨٢).

وقولُه: (حُتِمَا) أَي لزم.

وقولُه: (بحمله على المراد منهما) أَي من الإِباحة أَو الندب.

فإِن وُجِدَ دليل يدل على حمله على الإِباحة وَجَبَ حمله على الإِباحة.

وإِن وُجِدَ دليل يدل على أَن الأَمر للندب وجب حَمْلُ الأَمرِ على الندب.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ۚ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠].

فهذا الأَمر ليس للوجوب قطعاً، ولذلك لا نقول: يجب على من حلَّ من إِحرامه أَن يذهب للصيد، لكنه للإِباحة لأَنه ورد بعد النهي، فكأَنه قال: إِذا حللتم ارتفع النهي.

فيجب أَن يحمل على الإِباحة ولا يمكن حمله على الاستحباب ولا على الوجوب من باب أَولى.

وكذلك إِذا وُجِدَ دليل يدل على الندب.

مثل الأَوامر الدالة على صلاة سوى الصلوات الخمس ما لم يكن لها سبب.

فكل أَمر بصلاةٍ سوى الصلوات الخمس إذا لم يكن لهذه الصلاة سبب فإِنه محمول على الندب، لوجود قرينة، وهي قول النبي ﷺ للأَعرابي لمّا قال: «هل عليَّ غيرها؟ قال: لا إِلَّا أن تطوع»[١].

(١) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام (٤٦)؛ ومسلم كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام (١١) (٨).

قال رحمه الله:

(٥٩) وَلَـمْ يُـفِـدْ فَـوْراً وَلَا تَـكْـرارَا   إنْ لَمْ يَرِدْ ما يَقْتَضِي التَّكْرارَا

قولُه: (ولم يفد فوراً) أَي أَن الأَمر ليس على الفور، بل هو على التراخي، وهذه المسألة مختلف فيها بين الأُصوليين، هل الأَمر المطلق يقتضي الفورية، أَو هو على التراخي؟

نقول:

إِن دلَّ دليلٌ على أَنه للفورية، فهو للفورية، مثل: «إِذا دخل أَحدكم المسجد فليصل ركعتين»[1]، فهذا فيه دليل على الفورية لأَن المسبَّب مقرون بسببه، فإِذا وُجِدَ دليل على الفورية وجب العمل به على أَنه للفور، وإِذا لم يوجد فهو على التراخي، وحجتهم: أَن المطلوب هو الفعل، وهو مطلق لم يقيد بفورية ولا تراخٍ، والأَصل عدم التأثيم بالتأخير.

والقول الثاني: هو أَن الأَمر للفور. ودليله نقلي وعقلي.

أَما النقلي: فلأَن النبي ﷺ لما أَمر الصحابة رضي الله عنهم في الحديبية أن يحلقوا رؤوسهم فتأخروا غضب عليه الصلاة والسلام وهو لا يغضب على ترك مستحب.

وأَما العقلي: فلأَننا إِذا قلنا إنه للتراخي فإِلى متى؟

إِن لم تحدده بزمن صار منتهاه حضور الأَجل، وكيف يمكن أَن يقوم الإِنسان بالأَوامر التي تعدُّ بالألوف إِذا كان آخرها عند موته؟ ثم يقال: هل الموت معلوم الأَجل؟ لا، إِذاً لا تدري لعلَّ الموت يأتيك بغتة وأَنت لم تتمكن من الفعل.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الصلاة، باب إذا دخل المسجد فليركع ركعتين (٤٤٤)؛ ومسلم كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحية المسجد بركعتين (٧١٤) (٧٠).

فالصواب: أَنَّ الأَمر على الفور إِلَّا إِن دلَّ دليلٌ على أنه للتراخي.

وأَما التكرار فهو كما قال المؤلف: لا يقتضي التكرار إِلَّا إِذا وردَ ما يقتضي التكرار.

فإِذا أَمر الشارع أَن نفعل شيئاً وفعلناه مرة برئت الذمة، إِلَّا إِن وجد ما يقتضي التكرار، كأن يكون المأمور به مؤقتاً بوقت، كصلاة الظهر مثلاً، فهي مؤقتة بزوال الشمس، فكلما زالت الشمس صلينا، أَو كان مقيداً بسبب فهذا يتكرر بتكرر سببه، كالزكاة كلما حال الحول وجبت الزكاة. فإذا أدى الزكاة أول سنة فلا يقول: برئت ذمتي؛ لأنها تتكرر كلَّ سنة حتى ولو كان لا يتصرف بماله ولا ينمي ماله وهو زكوي فإنه يجب عليه أن يزكي كل سنة؛ لأن الزكاة قيدت بأنَّ تمام الحول موجب لها.

وأَما إِذا أُطلق فإِنَّه لا يقتضي التكرار؛ لأَن الامتثال يحصل بالفعل مرة، كما لو قلت: يا بني. اسق الفقير. فسقى فقيراً فهل يلزمه أن يسقي كل فقير؟ لا، إِلَّا إِن وجدت قرينة تدل لذلك، كأَن تقول: كلما جاءك فقيرٌ فاسقه. فحينئذ يقتضي التكرار.

فالصواب هو: أَن الأَمر المطلق لا يقتضي التكرار لحصول براءة الذمة بالفعل الواحد إِلَّا إذا وجد ما يقتضي التكرار كالمأمور الموقت أو المأمور المقرون بسبب.

قال المؤلف رحمه الله:

(٦٠) والأَمْرُ بِالْفِعْل المُهِمّ المُنْحَتِمْ أَمْرٌ بِهِ وَبِالَّذي بِهِ يَتِمْ

هذه القاعدة مفيدة: الأَمر بالشيء أَمر بما لا يتم إِلَّا به.

ولكن المؤلف يقول: (والأَمر بالفعل المهم) وظاهر كلامه أَن هذا في الواجب فقط، وأَن الأَمر بالواجب أَمر به، وبما لا يتم إِلَّا به.

ولكن الصحيح خلاف ذلك: وأن الأمر بالشيء أمر به وبما لا يتم إلَّا به سواء كان واجباً أو مستحباً.

فإن كان واجباً فما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب.

وإن كان مستحباً فما لا يتم المستحب إلَّا به فهو مستحب.

وهناك قاعدة أعم من هذه القاعدة عند العلماء وهي:

الوسائل لها أحكام المقاصد.

وعلى هذا نقول: ما كان وسيلة للواجب فهو واجب، وما كان وسيلة للمستحب فهو مستحب.

وما كان وسيلة للمحرم فهو محرم.

وما كان وسيلة للمكروه فهو مكروه.

وما كان وسيلة للمباح فهو مباح.

وهذه العبارة أعمّ. وأصبح لدينا ثلاث عبارات:

١ ـ الوسائل لها أحكام المقاصد.

٢ ـ ما لا يتم المأمور إلَّا به فهو مأمور به.

٣ ـ ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب.

وأعمُّها الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، والمؤلف تكلَّم على الثالثة فقط.

قال المؤلف رحمه الله:

(٦١) كَالأَمْرِ بِالصَّلَاةِ أَمْرٌ بِالْوُضُوْ　　وَكُلُّ شَيْءٍ لِلصَّلَاةِ يُفْرَضُ

قولُه: (كالأَمر بالصلاة أَمرٌ بالوضوء).

هذا المثال غير صحيح؛ لأَن الوضوء مأمور به لذاته.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ . . .﴾ [المائدة: ٦].

ولكن المثال الصحيح: الأمر بالوضوء أمر بشراء الماء للوضوء، فإن لم يكن عند الإنسان ماء وحان وقت الصلاة والماء يباع في الأسواق، فإنَّه يجب عليه شراء الماء ما دام قادراً. فالمثال الصحيح أن يقول: (الأمر بالوضوء أمر بشراء الماء).

لأن الوضوء واجب ولا يتم إلَّا بشراء الماء إذاً فشراء الماء واجب.

فالمثال الذي ذكره المؤلف فيه نظر واضح، لأن الأمر بالوضوء مستقل بذاته.

قال المؤلف: (وكل شيء للصلاة يفرض).

هذا أيضاً فيه نظر؛ لأن المفروض الذي يجب للصلاة مفروض في الأصل، فلو قال قائل: الأمر بالصلاة أمر بستر البدن نقول له: الستر مأمور به أمراً مستقلاً مفروضاً قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعراف: ٣١] لكن لو قال قائل: ليس عندي ثوب يسترني، والستر شرط لصحة الصلاة، نقول: اشترِ ثوباً وجوباً. والمؤلف رحمه الله مثل بأمثلة واجبة بذاتها قبل أن تكون مما لا يتم الواجب إلا به.

ومثال: ما لا يتم المستحب إلَّا به فهو مستحب: رجلٌ ليس معه سواك، والسواك للصلاة سنة، وهو يُباع على باب المسجد. فنقول له: اشترِ سواكاً، والشراء سنة؛ لأنه لا يتم المستحب إلَّا به، فيكون مستحباً.

ومثال آخر:

إنسان ولد له ولد وليس لديه شاة، ومعه دراهم ليشتري شاة، نقول له: اشترِ شاة وجوباً عند من قال بوجوب العقيقة، واستحباباً عند من قال باستحبابها.

إذاً القاعدة التي هي أعم من التي ذكرها المؤلف: ما لا يتم المأمور إلَّا به فهو مأمور به.

والقاعدة التي هي أَعم: الوسائلُ لها أَحكام المقاصد.

وهي تنطبق على الأَمثلة السابقة، ولها مثالٌ آخر: لو أَن رجلاً اشترى سلاحاً ليقتل به صيداً في الحرم فما حكم البيع عليه؟

حرام؛ لأَن الوسائل لها أَحكام المقاصد.

وإن شئنا عدلنا عن هذه القاعدة وقلنا البيع حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

ثم قال المؤلف رحمه الله:

(٦٢) وَحَيْثُمَا إِنْ جِيءَ بِالْمَطْلُوبِ   يُخْرَجْ بِهِ عَنْ عُهْدَةِ الْوُجُوبِ

معنى هذه القاعدة: متى جاء الإِنسان بما أُمِرَ به فإِنَّه يَسْقُط عنه الوجوب.

وهذه القاعدة مفيدة جداً؛ لأَننا لو قلنا: إِذا أَتى بالمطلوب وأَوجبنا عليه أَن يأتي به مرة أُخرى نكون قد أَلزمناه بالعبادة مرتين.

ومثال ذلك: رجل حضرته الصلاة، وليس عنده ماء فتيمم وبعد أَن صلى وجد الماء، فلا نلزمه بالإعادة لأَنه أَدَّى ما عليه وأَتى بالواجب المأمور به، ولا تلزمه الإِعادة، فمتى أَتى الإِنسان بالواجب على الوجه الذي أُمِرَ به فإِنَّه يسقط عنه.

كما أَن المُحرَّمَ إِذا تاب منه فله ما سلف وأَمره إِلى الله.

باب النهي

(٦٣) تَعْرِيفُهُ اسْتِدْعَاءُ تَرْكٍ قَدْ وَجَبْ   بِالْقَوْلِ مِمَّنْ كَانَ دُونَ مَنْ طَلَبْ

تعريف النهي ضد تعريف الواجب، نجعل بدل استدعاء فعل استدعاء ترك.

فالنهي: استدعاء الترك الواجب الترك ممن هو فوق مَن طُلِب أو ممن هو دون من طَلَب إذا كان المراد الاستدعاء.

أَو نقول: طلب الكف عن الفعل ممن هو دون الطالب على وجه الاستعلاء.

وتعريف المؤلف لا يشمل المكروه لأن المكروه ليس منهياً عنه، لأنه لا يُطْلَب تركه على سبيل الوجوب بخلاف المحرم.

فتبين أن المؤلف رحمه الله له طريقة وهو أنه ما ليس بواجب فلا يتعلَّق به أمرٌ ولا نهيٌ، فعنده أَن المستحب ليس مأموراً به والمكروه ليس منهياً عنه. وهذا خلاف الصواب.

والصواب: أَن المستحب مأمور به، وأَن المكروه منهي عنه، وعلى هذا فنسقط من التعريف قولَه: (قد وجب).

ثم قال:

(٦٤) وَأَمْـرُنَـا بِـالـشَّـيْءِ نَـهْـيٌ مَـانِـعُ   مِنْ ضِدِّهِ وَالْعَكْسُ أَيْضاً وَاقِعُ

يعني: أَن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه، والنهي عن الشيء أَمرٌ بضده.

هكذا قال المؤلف رحمه الله، وهذه المسألة فيها نزاع بين العلماء: هل الأَمر بالشيء نهي عن ضده؟

والجواب: لا. إِلَّا أَن يكون ضده مفهوماً من الأَمر، فإذا قيل: افعل كذا، فليس هذا نهي عن تركه وعلى رأي المؤلف يقتضي نهياً عن تركه والأمر ليس كذلك.

حتى الفقهاء ـ رحمهم الله ـ لم يوافقوا المؤلف رحمه الله على ذلك، فمثلاً: لو أَن رجلاً ترك السواك عند الصلاة، هل نقول إِنَّه وقعَ في مكروه؟

نقول: ترك مستحباً لكنه لم يقع في مكروه.

فقول المؤلف: إِنَّ الأَمر بالشيء نهي عن ضده، فيه نظر، فليس ترك المأمور به نهياً عن ضده.

لو قيل: ارفع يديك عند تكبيرة الإِحرام وعند الركوع وعند الرفع منه وعند القيام من التشهد الأول.

فهل إِذا لم ترفع يديك تكون واقعاً في النهي؟

لا. والمؤلف يرى أنك واقع في النهي، وهذا ليس بصحيح بل يُقال: إِنَّ الأَمر بالشيء يعني الحثّ على فعله: إِما وجوباً وإِما استحباباً. والله أعلم.

وصيغة النهي هي: لا تفعل. أَي المضارع المقرون بلا الناهية.

وأَما قولك: «اجتنب كذا» فهذا لا شك أَنه نهي، ولكنه لا يُسَمَّى نهياً اصطلاحاً، بل يُسَمَّى أَمراً بالاجتناب.

فالصيغة المعينة للنهي هي: لا تفعل، حتى لو أَفاد الانتهاء مثل: اجتنبوه فإِنَّه لا يُعَدُّ نهياً.

كما يستفاد النهي من صيغ أُخرى كذكر العقاب على فعل ما، فإن ذِكرَ العقاب على فعل يقتضي النهي عنه.

قال المؤلف رحمه الله:

(٦٥) وَصِيْغَةُ الأَمْرِ الَّتِي مَضَتْ تَرِدْ   وَالْقَصْدُ مِنْهَا أَنْ يُبَاحَ مَا وُجِدْ

والمعنى: أَن صيغة الأَمر «افعل» التي مضت في باب الأَمر ترد للإِباحة، أَي يريد المتكلم بهذه الصيغة الإِباحة دون الوجوب.

ومثاله:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا۟ۚ﴾ [المائدة: ٢] فالأَمر هنا ليس للوجوب، وإِنما للإِباحة، والدليل هو أَنه ورد بعد النهي، وأَجمع العلماء أَنه لا يسن لمن حلَّ إِحرامه أَن يذهب فيصطاد، ولكن يباح له الصيد.

ثم قال:

(٦٦) كَمَا أَتَتْ وَالْقصْدُ مِنْهَا التَّسْوِيَهْ   كَذَا لِتَهْدِيدٍ وَتَكْوِينٍ هِيَهْ

يعني وتأتي صيغة الأَمر للتسوية كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْۖ﴾ [الطور: ١٦] يعني صبركم وعدمه سيان فالأَمر هنا للتسوية: بين الصبر وعدمه. هكذا مثل كثير من العلماء بأنها للتسوية.

ويحتمل أَنها في الآية للتبكيت والتحسير، أَي أَن المراد منها أَن يتحسَّر هؤلاء الكفَّار حيث يعلمون أَنه لن ينفعهم صبرهم أَو عدمه.

لكن العلماء يمثلون بها على التسوية.

وقوله: (كذا لتهديد). يعني أَنها ترد للتهديد، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ﴾ [الكهف: ٢٩] والتخيير هنا هل هو على سبيل التشهي؟ نقول: لا. ولكنه على سبيل التهديد.

كما تقول لابنك بعد أن يعصي أمراً: عُدْ إلى هذا الفعل إن كنت صادقاً. فمرادك تهديده.

وقوله: (وتكوين هيه) أي: أن هذه الصيغة وهي: «افعل» تكون للتكوين، وذلك في جميع أوامر الله الكونية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

وقوله: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١].

فكل أوامر الله القدرية للتكوين.

فإن قال قائل: ما الذي يدلنا على أن الأمر يأتي لهذه الأغراض التي ذكرها المؤلف؟

نقول: القرائن والسياق. فالقرائن والسياق لها أهمية كبيرة في فهم المراد، فليس كل كلمة تأتي في موضع لمعنى تأتي لهذا المعنى في كل موضع، وإنَّما يؤثر السياق في تغيير معناها.

فمثلاً: لو قال قائل: دعوت اليوم الخدم على الغداء، ثم قال: دعوت الملك على الغداء، فلا شك أن السامع سيفهم أن هناك اختلافاً كبيراً بين الغداء في الجملة الأُولى والغداء في الجملة الثانية، مع أن كلمة الغداء واحدة لكن السياق والقرائن جعلها مختلفة بحسب ما تضاف إليه.

مثال آخر:

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

وقوله: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨].

فما من شك أن الاستواء في الآية الأُولى مختلف تماماً عنه في الآية الثانية؛ لأن المضاف إليه يختلف فلا بُدَّ أن يختلف المعنى.

مثال آخر:

نقرأ قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. هل نفهم أن هاتين اليدين مثل قوله تعالى: ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ [الروم: ٤١] لا، بل يختلف بحسب المضاف إليه.

إذاً القرائن هي التي تعيّن المعنى، ومن ثَمَّ تجد مسألة فيها أمر يختلف العلماء فيه، هل هو للوجوب أو للاستحباب أو للإباحة؟ وربما يُقال للتهديد حسب القرائن.

◻ ◻ ◻

فصل

فيمن تناوله خطاب التكليف
ومن لا يتناوله، ومَن المكلف؟

(٦٧) والـمُـؤْمِـنُـونَ فِـي خِـطَـابِ الـلّـهِ قَـدْ دَخَـلُـوا إِلَّا الـصَّـبِـيْ وَالـسَّـاهِـي
(٦٨) وَذَا الْجُنُونِ كُلُّهُمْ لَمْ يَدْخُلُوا وَالْكَافِرُونَ فِي الْخِطَابِ دَخَلُوا

المعنى: أن خطاب الله يشمل كلَّ مؤمن، سواء صُدِّرَ الخطاب بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، أو بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، أو بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ﴾ مثلاً المهم أن الخطاب يشمل المؤمن ولكن الكافر لا يدخل على كلامه.

قال: (إلا الصبي والساهي وذا الجنون) بالنصب لأنه مستثنى من موجب تام.

واستثنى المؤلف رحمه الله ثلاثة:

١ ـ الصَّبي: فلا يدخل الصبي في الخطاب لقوله ﷺ: «رُفِعَ القلم عن ثلاثة...» ومنهم «الصغير حتى يكبر»[(١)].

٢ ـ الساهي: يعني الناسي، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

---

(١) أخرجه أبو داود: في الحدود، باب في المجنون يسرق... (٤٤٠٠)؛ والنسائي في الطلاق، باب من لا يقع طلاقه... (٤٤٣٤)؛ والترمذي في أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد (١٤٢٣) عن علي رضي الله عنه وابن حبان (١٣٨).

٣ ـ ذا الجنون: يعني المجنون، لقوله ﷺ في الحديث السابق: «وعن المجنون حتى يفيق»[(١)].

هكذا قال المؤلف: والصحيح أنهم كلَّهم داخلون، فكل الناس داخلون في خطاب الله لأن الأصل العموم، كما جاء في كتاب الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ..﴾ [النساء: ١] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ ..﴾ [البقرة: ١٦٨] ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

فالصواب أنهم كلَّهم داخلون في الخطاب، وأنَّ عدمَ دخولِ الصبي في الخطاب لكونه ليس أَهلاً، وكذلك المجنون.

وأَما الساهي فلا شك أَنَّه داخل في الخطاب كما قال النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيَها فليصلها إذا ذكرها»[(٢)] وإلَّا كان لا صلاة عليه إذا نسي.

لكن منهم من لم يدخل في الخطاب لعدم تكليفه كالصبي والمجنون.

ومنهم من لم يدخل لوجود مانع.

أَرأَيتم الزكاة تجب في مال الصبي والمجنون، والصبي والمجنون يضمنان ما يضمنه العاقل.

فالصواب العموم.

وقوله: (والمؤمنون في خطاب الله).

---

(١) الحديث السابق.

(٢) رواه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها رقم (٥٩٧)؛ ومسلم كتاب المساجد: باب قضاء الصلاة الفائتة رقم (٦٨٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

مفهوم ذلك أَن الكافر لا يدخل، لكن بيَّن المؤلف رحمه الله بعد هذا أَنَّ هذا المفهوم غير مرادٍ، فقال: (والكافرون في الخطاب دخلوا).

وهذه المسألة مختلَف فيها:

فمنهم من يقول: إِنَّ الكافر غير داخلٍ في الخطاب لأَنك لا تقول للكافر صَلِّ أَو زكِّ، أَو توضأ، وإِنَّما تقول له: أَسلم قبل. فهم لم يدخلوا في الخطاب.

فهم يُخَاطبون في الأَصل، وهو الإِسلام، وأما الفروع فلا يخاطبون فيها.

والصواب: هوما قاله المؤلف رحمه الله أَنَّ الكفَّار داخلون في الخطاب، وإِن شئت فقل: في ذلك تفصيل:

فإِن أَردت بدخولهم في الخطاب أَنهم يُلْزَمون بما دلَّ عليه وهم كفَّار فهذا لا، وإن أردت أَنهم يُلْزمون بقضائه إِذا أَسلموا فلا.

وإِن أَردت أَنهم يعاقبون عليه في الآخرة فنعم. فصار الكفار لا يدخلون في الخطاب بالفروع في الدنيا، فلا نقول للكافر توضأ أَو صل، بل نقول له أَسلم.

فلو أَنه توضأ ولم يُسلم لم يُقْبَل منه، لقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٥٤].

فإِذا كانت النفقات مع تعدي نفعها لا تقبل، فما دونها من باب أَولى.

فإِن أَسلَم الكافر فلا يُؤْمَر بقضاء ما فات من صلاة وغيرها، لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]. ومن السنة: أَن النبي ﷺ لم يأمر من أَسلم بقضاء ما

فات، بل قال: «أَسلمتَ على ما أَسلفتَ من خير»[١].

فما فعله من خير في أَيام كفره يثاب عليه إِن أَسلم، وما تركه من واجب لا يؤمر بقضائه، وما فعله من محرم فلا يعاقب عليه إِن أَسلم.

وما دمنا لا نأمره بفعلها حال كفره، ولا نأمره بقضائها إذا أسلم فما فائدة توجيه الخطاب إليهم؟

قال العلماء رحمهم الله: الفائدة كثرة عقابهم في الآخرة.

فبدلاً من عقابه على أنه لم يشهد الشهادتين، يعاقب على ذلك، وعلى غيره من ترك الصلاة والزكاة وبقية الواجبات، فصارت الفائدة من دخولهم في الخطاب زيادة عقوبتهم في الآخرة، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَصْحَـٰبَ ٱلْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِى جَنَّـٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٤٠﴾ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾﴾ [المدثر: ٣٩ ـ ٤٧]. فهذه أربعة أَسباب لدخولهم في النار؛ الأَول: لم نك من المصلين، الثاني: لم نك نطعم المسكين. الثالث: كنا نخوض مع الخائضين. الرابع: كنَّا نكذِّب بيوم الدِّين.

فثلاثة منها قد تقول إِنَّها أُصول، لكن قولهم: لم نك نطعم المسكين. هذه ليست من الأُصول، ومع ذلك ذكروا أَنَّها من أَسباب دخولهم النار، ولولا أن لعدم إطعامهم المسكين أثراً لكان قوله لغواً لا فائدة منه ولا يمكن أن يؤتى بوصف رتِّب عليه العقاب وهو لا يؤثر فيه.

إذاً فهم يعاقبون على فروع الشريعة، وهذا هو المقصود.

---

(١) رواه البخاري: كتاب الزكاة، باب من تصدق في الشرك ثم أسلم رقم (١٤٣٦)؛ ومسلم كتاب الإيمان: باب بيان حكم عمل الكافر إذا أسلم بعده رقم (١٢٣) واللفظ له من حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه.

ودليل ذلك من النظر والقياس: أَنه إِذا كان المؤمن يُعَاقب على ترك الفروع فالكافر من باب أَولى.

قال المؤلف رحمه الله:

(٦٩) فِـي سَائِـرِ الـفُـرُوعِ لِـلشَّـرِيـعَـهْ وَفِـي الَّـذِي بِـدُونِـهِ مَـمْـنُـوعَـهْ

(٧٠) وَذَلِـكَ الإِسْـلَامُ فَـالْـفُـرُوعُ تَـصْـحِـيـحُـهَـا بِـدُونِـهِ مَـمْـنُـوعُ

قوله: (في سائر الفروع)، هي الفروع التي يشترط لصحتها الإِسلام.

وقوله: (وفي الذي بدونه ممنوعة) هي شهادة أَن لا إِله إِلَّا الله، وأَن محمداً رسول الله.

فالفروع: ما لا يصح إِلَّا بالإِسلام، فَيُحَاسب الكافر على الأَصل، وهو الإِسلام، وعلى الفروع وهي التي لا تصح إِلَّا بالإِسلام، وهذا ضابط جيد للفروع: أن الفروع ما لا تصح إِلَّا بالإِسلام؛ لأَن الإِسلام أَصل، وهي فرع، ولا يوجد الفرع بلا أَصل. وتقسيم الدين إلى أصول وفروع على غير هذا الوجه لا يصح.

وخلاصة البحث:

١ ـ أن صيغة الأمر ترد لغير الوجوب.

٢ ـ أَن جميع الناس داخلون في خطاب الله تعالى: الصغار، والكبار، والمجانين، وكذلك الكفار وهذا على القول الراجح.

٣ ـ أَن الكفار يؤمرون بالإِسلام أَولاً، وهو الأَصل، ولا يؤمرون بالفروع وهم كفار، ولا نأمرهم بقضائها إِن أَسلموا.

والفائدة من دخولهم في الخطاب: كثرة عقابهم في الآخرة. والله أعلم.

بابـ العام

العام أَحد أَبواب أُصول الفقه السابقة، وهو من أَوصاف الأَلفاظ وليس من أَوصاف المعاني.

ولهذا يُقال في المعنى: أَعم. وفي اللفظ يقال عام.

وبعض الناس لا يفرق بين أعم وعام، مع أَن بينهما فرقاً؛ العام من صفات الأَلفاظ، فيُقال: هذا لفظ عام، والأَعم من صفات المعاني، فيقال: هذا المعنى أَعم.

ولا بد من معرفة العام؛ لأَنه يترتب عليه بناء الأَحكام، فإِذا وجدنا لفظاً عاماً يشمل جميع أَفراده، فهذا يعني أَن الحكم يثبت لجميع الأَفراد.

إذاً لا بد أن نعرف ما هو العام؟

عرَّفَهُ المؤلف بقوله:

(٧١) وَحَــدُّهُ لَــفْــظٌ يَــعُــمُّ أَكْــثَــرَا مِنْ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ مَا حَصْرٍ يُرَى

(العام) هو: لفظ دالٌ على أَكثرَ من واحدٍ من غير حصر.

فإِذا قلت: زيدٌ. فهذا ليس بعام لأَنه دل على واحد.

وإذا قلت: رجلان. فليس بعام؛ لأَنه يدل على أكثر من واحد مع الحصر.

وإذا قلت: عشرون رجلاً. فليس بعام؛ لأَنه أَكثر من واحد مع الحصر.

وإِذا قلت: الناس. فهو عام؛ لأَنه يدل على أَكثر من واحد بلا حصر.

وحكم العام أنه يتناول جميع أفراده إلا بدليل فمن ادعى خروج فرد من أفراد العموم عن العموم فعليه الدليل.

وقول المؤلف:

(٧٢) مِنْ قَوْلِهِمْ عَمَمْتُهُمْ بِمَا مَعِيْ   ولتنحصر أَلفاظه في أَربع

من أَين اشتق لفظ العام؟

مشتق من قولهم: (عممتهم بما معي) أَي شملتهم بالعطاء.

فلو أَعطيت رجلاً مالاً يتصدَّق به على مجموعة من المساكين فأَعطاهم إِلَّا واحداً ثم قال: عممتهم بما أَعطيتني.

فلا يكون صادقاً؛ لأَنه لم يعمهم بل بقي واحد.

لأَنَّ مدلول قوله: عممتهم: أَن جميعهم أَخذوا. ولهذا صار لفظ العام شاملاً لجميع الأَفراد.

ومنه أَيضاً: العمامة؛ لأَنها محيطة بالرأس كله.

وقوله: (ولتنحصر أَلفاظه في أَربع).

اللام: لام الأَمر، ولكن ليس المراد بهذه الجملة الطلب، بل هو أَمر بمعنى الخبر.

والأَمر يأتي بمعنى الخبر كما أن الخبر يأتي بمعنى الأَمر.

كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ . . .﴾ [البقرة: ٢٢٨]. فهذا خبر بمعنى الأَمر.

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ . . .﴾ [العنكبوت: ١٢]. هذا أَمر بمعنى الخبر؛ لأن معنى: ولنحمل، أَي: ونحن نحمل خطاياكم.

إذاً «ولتنحصر» أمرٌ بمعنى الخبر.

والمعنى: أن ألفاظ العام تنحصر في أربعة أنواع، بيَّنها المؤلف رحمه الله بقوله:

(٧٣) الْجَمْعُ وَالْمفْرَدُ الْمُعرَّفَانِ بِاللَّامِ كَالْكَافِرِ وَالْإِنْسَانِ

كل جمع معرَّف باللام فهو للعموم.

وكل مفرد معرَّف باللام فهو للعموم.

إلا إن كانت اللام لبيان الحقيقة، أو للعهد.

فإذا كانت اللام لبيان الحقيقة أو للعهد فإنَّها ليست للعموم، إنما العموم من «أل» التي للاستغراق، أما التي للعهد، فعلى حسب المعهود، وأما التي لبيان الحقيقة فليست عامة.

فلو قلت: الرجل خيرٌ من المرأة.

ليس معناه أن كل رجلٍ خير من كل امرأة، فمن النساء من هي خير من الرجال، ولكن جنس الرجال أفضل من جنس النساء. إذاً يقيد قول المؤلف «المعرفان باللام» ألا تكون لبيان الحقيقة أو للعهد.

وقول المؤلف رحمه الله:

(باللام) أي: بـ«الألف واللام» أو بـ«أل» أو بـ«اللام».

* لأن بعض النحويين والأُصوليين يقولون: معرف بـ«أل» كما هو مذهب البصريين، قال ابن مالك.

بالجر والتنوين والندا وأل ومسند للاسم تمييز حصل

* وقد يعبرون بـ«الألف واللام» كما هو مذهب الكوفيين.

كما قال صاحب الأجرومية: الاسم يعرف بالخفض والتنوين ودخول الألف واللام.

* وربما يعبر بعضهم باللام فقط لأن الهمزة في «أل» لم تأت

على أَنها من بنية الكلمة، وإِنَّما لسهولة النطق بالساكن؛ لأَنه لولا الهمزة ما نَطَقْتَ باللام لأَن اللام ساكنة، والساكن لا يمكن ابتداء النطق به.

ولهذا يقولون: إِن التعريف حصل باللام وحدها. والخلاف ليس تحته كبير فائدة.

فالمعرف بـ«أَل» أَو بـ«الأَلف واللام» أَو بـ«اللام» وحدها لفظ صالح للعموم، إِلَّا أَن يكون للعهد أَو لبيان الحقيقة. فإِن كانت للعهد فعلى حسب المعهود، وإِن كانت لبيان الحقيقة فيصدق بواحد.

ومثاله: (كالكافر والإنسان) ليت المؤلف رحمه الله قال: كالمؤمن والإنسان، والبيت لا ينكسر.

نقول: الكافر في النار. فأل هنا للعموم مع أن (كافر) مفرد.

لكن دخلت عليه «أَل» وعلامة أَل التي للعموم أَن يحل محلها «كلّ» باللام المشددة لا الساكنة لأن «كلْ» بالسكون أمر بالأكل. فهذه علامة «أل» الاستغراقية فـ«الكافر في النار» يصح أن نقول: كل كافر في النار.

و(الإِنسان).

مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ١، ٢]. و﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧]. و﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

ف «أَل» في الإنسان هنا للعموم، لأنه مفرد محلًّى بـ«أل» فيكون للعموم. وهل يحل محل «أل» «كلّ»؟

نعم. إِن كل إِنسان لفي خسر، وخلق كل إِنسان من عجل. وخلق كل إنسان ضعيفاً.

إذاً لو قرأت قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ [فاطر: ٦]. فأل في الشيطان للعموم وليست للعهد الذهني فيكون المعنى إن كل شيطان لكم عدو.

سواء كان إبليس الذي أَضل آدم عليه الصلاة والسلام، أَو ذريته، كلهم أعداء لنا، وكذلك يدخل فيها شياطين الإِنس، فهم أَعداء لنا.

ثم قال رحمه الله في النوع الثالث من أَلفاظ العموم:

(٧٤) وَكُلُّ مُبْهَمٍ مِنْ الأَسْمَاءِ مِنْ ذَاكَ مَا لِلشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ

(المُبْهَم) هو الذي لا يتبين معناه إِلَّا بغيره.

فكل مبهم من الأَسماء فهو عام، كأَسماء الشرط.

فكل اسم للشرط والجزاء، فهو للعموم، فجميع أسماء الشرط للعموم مثل: مَنْ وما وأَيّ ومهما وغيرها.

أَما «إِن» الشرطية فليست للعموم؛ لأن «إن» ليس لها معنى فهي حرف والحرف لا يتمُّ معناه إلا بغيره.

إِذاً كل مبهم من الأَسماء فهو عام كأَسماء الشرط وأَسماء الاستفهام، والأَسماء الموصولة.

ومعنى الإِبهام في أَسماء الشرط والاستفهام أَنها لا تدل على معين، وفي الأَسماء الموصولة افتقارها إلى صلة تعين المراد.

وذكر المؤلف خمسة أَمثلة للاسم المبهم في البيت التالي، والذي يليه.

(٧٥) وَلَفْظُ مَنْ فِي عَاقِلٍ وَلَفْظُ مَا فِي غَيْرِهِ وَلَفْظُ أَيٍّ فِيهِمَا

(لفظ «من») تكون للعاقل، (ولفظ «ما») لغير العاقل، (ولفظ «أَيّ») صالحة للعاقل ولغير العاقل.

والمراد بالعاقل هنا: ما من شأنه أن يعقل، وليس المراد ضد المجنون.

وعلى هذا لو قلت أكرم من في البيت من المجانين، صحَّ كلامك؛ لأَن المجانين من شأنهم أَن يعقلوا. إذاً احتراز من الذي ليس بعاقل.

والذي ليس بعاقل يُقال فيه: «ما».

وهذا في الغالب أن مَنْ للعاقل و«ما» لغير العاقل ويأتي أَحياناً بالعكس، كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] فجاءت «ما» للعاقل. و«ما» هنا بمعنى «مَن».

وكقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾ [النور: ٤٥] فجاءت «مَنْ» لغير العاقل.

فقولنا: إنَّ «مَنْ» للعاقل و«ما» لغير العاقل، هذا بناءً على الغالب، لكن إذا تأملت وجدت أَنه لا بد من نكتة للخروج عن الأَصل، فلا تأتي «ما» للعاقل إِلَّا لِسبب، ولا «مَنْ» لغير العاقل إِلَّا لسبب والله أعلم.

وقول المؤلف:

(ولفظ أيٍّ فيهما) معناه أَن: «أَي» تأتي للعاقل ولغير العاقل.

ثم قال:

(٧٦) وَلَفْظُ «أَيْنَ» وَهْوَ لِلْمَكَانِ   كَذَا: «مَتَى» الْمَوْضُوعُ لِلزَّمَانِ

(أَين) يُسْتفهم بها عن المكان، (ومتى) يستفهم بها عن الزمان، تقول: أَين زيدٌ؟ تسأل عن مكانه. أما لو قال: زيد جاء، فقلت: أين هو؟ يعني أين هو من الرجال، فأين هنا بمعنى: «مَنْ» ويجوز أن تكون أين على سبيل التجوز للمكان.

قال النبي ﷺ للجارية: «أين الله؟» فاستفهم عن مكان الله فقالت. «في السماء»[١].

وقال أهل التحريف: إن قول النبي ﷺ «أين الله» يريد بذلك أين ملك الله؟! وهذا غريب أن يسأل الرسول ﷺ الجارية أين ملك الله، ثم تقول: في السماء. والأرض في مُلك مَنْ؟!

(كذا «مَتى» الموضوع للزَّمانِ).

و(متى) اسم استفهام وتأتي اسم شرط.

وهي للزمان.

تقول: متى يأتي زيدٌ؟

فيقال: غداً.

فالجواب يدل على زمان.

وقال رجل للنبي ﷺ: متى الساعة؟ يسأل عن زمانها.

فقال: «إذا ضُيّعت الأمانة فانتظر الساعة»[٢].

ولم يقل: ذاك وقتها بل قال: انتظرها يعني هي قريبة.

إذاً الأسماء المبهمة من ألفاظ العموم، وذلك كأسماء الشرط وأسماء الاستفهام، والأسماء الموصولة.

* فأسماء الشرط مثل: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]. هذه للعاقل و﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧] وهذه لغير العاقل و﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ٧: تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته حديث رقم (٣٣) ٥٣٧.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الرقاق، باب ٣٥: رفع الأمانة حديث رقم (٦٤٩٦).

وأي هنا للعالم وليست للعاقل؛ لأن الله موصوف بالعلم ولا يوصف بالعقل.

* وأَسماء الاستفهام كلها للعموم، مثل قولنا: مَن يقومُ؟ فإذا قام أي واحد صح.

* والأَسماء الموصولة كلها للعموم مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الزمر: ٣٣].

الذي: مفرد مبتدأ، والخبر: أولئك وهو جمع.

فدل ذلك على أَن الأَسماء الموصولة كلها حتى المفرد للعموم.

وذكر المؤلف خمسة أَمثلة هي:

١ ـ من للعاقل. ٢ ـ ما لغير العاقل. ٣ ـ «أَيٌّ»؟ للعاقل وغيره.

وهذه الثلاثة تكون شرطية أَو استفهامية أَو موصولة.

٤ ـ أَين للمكان. ٥ ـ متى للزمان.

وهذان الاسمان يأتيان للشرط أَو الاستفهام.

وقول المؤلف:

(٧٧) وَلَفْظُ لَا فِي النَّكِرَاتِ ثُمَّ مَا   في لَفْظِ مَنْ أَتَى بِهَا مُسْتَفْهِمَا

قوله: (لفظ لا في النكرات) أتى بالمثال لأنَّ «لا» للنفي، والنكرات هو المنفي، وعلى هذا فكل نكرة دخلها النفي فهي للعموم، ولهذا قال العلماء: النكرة بعد النفي للعموم، مثال ذلك: قولك: لا أَحد في المسجد. فكل نكرة في سياق النفي فهي للعموم.

وقوله: (ثم ما في لفظ من أَتى بها مستفهماً).

يعني أَن «ما» إِذا كانت استفهامية فإِنها تفيد العموم. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥].

إذاً الخلاصة من كلام المؤلف أن العام أربعة أنواع:

الأول: الجمع المعرف بأل.

الثاني: المفرد المعرف بأَل.

ويشترط أَلَّا تكون «أَل» للعهد، أو لبيان الحقيقة.

الثالث: الأَسماء المبهمة، ويدخل تحتها ثلاثة أنواع:

١ ـ أسماء الشرط. ٢ ـ أَسماء الاستفهام. ٣ ـ الأَسماء الموصولة.

الرابع: النكرة في سياق النفي.

وقول المؤلف رحمه الله:

(٧٨) ثُـمَّ الْـعُـمُـومُ أُبْـطِـلَـتْ دَعْـوَاهُ فِـي الْفِعْلِ بَلْ وَمَا جَرَى مَجْرَاهُ

الأَفعال ليس فيها عموم وإنما فيها إطلاق. مثاله: «سهى النبي ﷺ فسجد». هل هذا عام في كل سهو؟ ليس عاماً، حصل منه السهو والسجود فقط، لكنه ليس في كل سهو، ولذلك كل فعل فإنه لا يدل على العموم.

فإذا قلت: سافر فقصر. فإنه لا يدل على العموم ولا يعني أنه في كل سفر يقصر.

وإذا قلت: قام زيد فكتب.

فلا يعني أَنه كلما قام كتب، ولا يدل على العموم.

وإذا قلت: كلما سها سجد.

فإنه يدل على العموم، ولكن استفدنا العموم من لفظ «كلما» وليس من الفعل.

فالفعل المجرد لا يدل على العموم، ولكن يدل على الإطلاق.

○ مسألة:

(ما الفرق بين العموم والإِطلاق).

الإِطلاق يعم جميع الأَفراد على سبيل البدل.

والعموم يعم جميع الأَفراد على سبيل الشمول.

ومثال ذلك: إذا قلت: أكرمْ طالباً.

فأَتيتَ أَحدَ الطلبة وهو زيدٌ وأَكرمته، فإِنَّك تكون ممتثلاً للأَمر.

ثم قال لك في اليوم التالي: أكرم طالباً. فأكرمتَ عمراً فإنه يصح؛ لأن هذا يشمل الجميع على سبيل البدل فتأخذ واحداً بدل الجميع ولا تكرم جميع الطلبة.

ولو قلت: أكرم طالباً وأعطيته مائة ريال والطلاب عددهم مائة فليس له أن يقسمها على جميع الطلبة وإنما يكرم واحداً فقط؛ لأن هذا مطلق.

وإذا قلت: لا تُكْرِمْ فاسقاً.

فقام وأَكرم فاسقاً، فإنه يكون قد خالف الأَمر؛ لأَن اللفظ عام يشمل كل فاسق.

ولو قيل لأَحدٍ: لا تُهِنْ طالباً.

فأهان طالباً واحداً، يكون قد خالف الأَمر لأَن هذا عام، والعموم يشمل جميع الأَفراد على سبيل الشمول، والإطلاق يعم جميع الأفراد على سبيل البدل، كذلك المطلق لا يستثنى منه إذا قلت أكرم طالباً إلا زيداً لا يصح هذا بل تقول أكرم طالباً ولا تكرم زيداً؛ لأن الإطلاق لا يتناول إلَّا واحداً والواحد لا يستثنى منه واحد وفي العموم إذا قلت لا تكرم الطلبة إلا زيداً. فإنه يصح.

○ والخلاصة:

أن الأفعال لا يصح أن يُدَّعى فيها العموم. ولكن إطلاق المؤلف ليس مراداً. ولكن لو قام الدليل على أن الفعل للعموم أَخذنا به، لكن لا نأخذه من الصيغة، وإنما نأخذه من القرينة، فإذا وجدت قرينة تدل على أن هذا الفعل للعموم أخذنا به وإلا فإن الأصل أن الفعل للإطلاق والإطلاق لا يشمل.

قوله: (وما جرى مجراه) أَي: وما جرى مجرى الفعل، كالأَحكام وغيرها، فإذا حكم النبي ﷺ لرجل على رجل فإنه لا يعم كلَّ صورة تقع؛ لأَن هذا جار مجرى الفعل.

○ مسألة:

تقدَّم أَن العام لفظ يعم أَكثر من واحد بلا حصر، وأَن حكمه يعم جميع أَفراده إِلَّا بدليل، فمن ادَّعَى خروج فردٍ من أَفراد العموم عن العموم، فعليه الدليل.

ودليل ذلك قول النبي ﷺ: «إِنكم إِذا قلتم ذلك ـ يعني السلام علينا، وعلى عباد الله الصالحين ـ فقد سلمتم على كل عبدٍ صالح في السماء والأَرض»[1].

وهذا يدل على أَن العموم يعم جميع أَفراده.

وبناءً على ذلك تنبني مسائل كثيرة في الفقه، فلو قال قائل: إِن الزكاة لا تجب في حلي الذهب والفضة لأَنه يستعمل!

قلنا: أَلم يقل النبي ﷺ: «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي زكاتها إِلَّا صفحت له يوم القيامة صفائح من نار» وهذا حديث

---

(١) سبق تخريجه ص(١٧).

صحيح رواه مسلم وغيره[١].

فحليّ الذهب داخل في قوله: (ما من صاحب ذهب)؟ وحليّ الفضة كذلك.

فمن ادَّعى إخراج الحلي من الذهب والفضة من عموم هذا الحديث فعليه الدليل.

فإن قال قائل: الدليل هو حديث: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة»[٢].

قلنا: لم يرد حديث يدل على عموم وجوب الزكاة في العبيد وكذلك في الفرس فيخرجان منها.

فأَصل العبيد ليس فيهم زكاة وأصل الفرس الذي يعده الإنسان لنفسه ليس فيه زكاة، لكن الذهب والفضة فيهما الزكاة في الأَصل، فمن الذي قال كون الإنسان يقتنيهما لنفسه يسقط الزكاة؟!

ثم إِنَّ قياسهما على الفرس والعبد والثوب وما أشبه ذلك: قياس متناقض. كما بيَّنا ذلك في رسالتنا الصغيرة حجماً الكبيرة معنىً في وجوب زكاة الحُلي.

---

(١) أخرجه مسلم: في كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة (٩٨٧) عن أبي هريرة.

(٢) أخرجه البخاري: في الزكاة، باب ليس على المسلم في عبده صدقة (١٤٦٤)؛ ومسلم في الزكاة، باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه (٩٨٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

باب الخاص

(٧٩) وَالخَاصُّ لَفْظٌ لَا يَعُمُّ أَكْثَرَا   مِنْ وَاحِدٍ، أَوْ عَمَّ مَعْ حَصْرٍ جَرَى

الخاص ضدُّ العام وهو: الذي لا يعم أكثر من واحدٍ أَو يعم أكثر مع الحصر.

فالأَعلام خاصة كزيد، وبكر، وعمرو، وخالد؛ لأَنها لا تعمُّ أَكثر من واحد.

قال: (أو عمَّ مع حصر) مثل إذا قلت: أَكرم عشرين رجلاً. فهذا خاص لأَنه محصور بعشرين، ولم يعم جميع الرجال.

فالخاص هو ما دل على شيء محصور إما بعينه، أَو بعدده.

بعينه، مثل: زيد.

بعدده، مثل: عشرين.

(٨٠) وَالْقَصْدُ بِالتَّخْصِيصِ حَيْثُمَا حَصَلْ   تَمْيِيزُ بَعْضِ جُمْلَةٍ فِيهَا دَخَلْ

التخصيص غير الخاص.

فالخاص وصف للَّفظ، والتخصيص وصف للفاعل، أي: فاعل التخصيص.

وقوله: (والقصد بالتخصيص) أي: تعريفه.

وقوله: (حيثما حصل تمييز بعض جملة فيها دخل).

يعني إخراج بعض الأفراد من العموم. فالتخصيص تعريفه: إِخراج بعض أفراد العموم مِنَ العموم، وقال بعضهم: إِخراج ما لولاه لدخل في العموم.

إذاً التخصيص وارد على عام.

مثال ذلك: لو قلت:

أكرم الطلبة. فهذا عام.

ثم قلت: إلَّا زيداً وزيدٌ منهم فهذا تخصيص.

أخرجنا بعض أفراد العموم من الحكم.

وهذا في القرآن كثير، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ١، ٢]. فالإنسان عام، فكل إنسان في خسر: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هذا تخصيص.

ثم انتقل من ذكر الخاص إلى ذكر التخصيص.

والتخصيص وَارِدٌ على العموم، والخاص لا يرد على العموم؛ لأنه لم يدخلَ به أَصلاً، فهذا هو الفرق بين الخاص والتخصيص. الخاص ليس فيه عموم أبداً. لكنه لما ذكر الخاص ذكر التخصيص استطراداً؛ لأن التخصيص هنا أليق من كونه في باب العام.

ولو جعل المؤلف التخصيص في باب العام لكان أوضح، فيقول مثلاً: باب العام ثم يذكره، ثم يقال: ويخصَصَ العام بكذا وكذا.

ثم قال:

(٨١) وَمَا بِهِ التَّخْصِيصُ إِمَّا مُتَّصِلْ كَمَا سَيَأْتِي آنِفاً أَوْ مُنْفَصِلْ

أَي: أَن التخصيص يكون على وجهين:

الأول: تخصيص متصل.

الثاني: تخصيص منفصل.

* فالمخصَّص المتصل هو الذي لا يستقل بنفسه بل يكون العام والمخصص في نص واحد كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر: ١ ـ ٣] هذا تخصيص «إلا الذين آمنوا» هذا أخرجناه من العام بشيء متصل.

وإذا قلت: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩﴾ [المعارج: ١٩] ثم قلت: «إن المؤمن ليس بهلوع» فهذا تخصيص منفصل.

والتخصيص بالمتصل ثلاثة أنواع ذكرها بقوله:

(٨٢) فَالشَّرْطُ وَالتَّقْيِيدُ بِالْوَصْفِ اتَّصَلْ   كَذَاكَ الاسْتِثْنَا وَغَيْرُهَا انْفَصَلْ

وهي:

١ ـ التخصيص بالشرط.

٢ ـ التخصيص بالوصف.

٣ ـ التخصيص بالاستثناء.

* فالتخصيص بالشرط مثاله:

أَكرم القوم إِن أَكرموك.

فلو أَخذنا بالجملة الأُولى: أَكرم القوم لكان الإِكرام عاماً سواء أكرموك أم لم يكرموك، فلما قلنا: إِن أَكرموك. خصصنا الجملة الأُولى بالشرط.

مثال آخر للتخصيص بالشرط:

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] يعني العبيد الذين يطلبون المكاتبة وهي شراء أنفسهم للعتق، كاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً فلو لم تأت إن علمتم فيهم خيراً لكان المكاتب إذا طلب المكاتبة فإنه يجاب سواء علمنا فيه الخير أم لم نعلم.

* ومثال التخصيص بالوصف:

أَكرم القوم المكرِمين لك.

فقولنا: المكرمين لك. هذه صفة للقوم قيدت القوم، ولولاها

لأكرمت القوم كلهم سواء أكرموك أم لم يكرموك، فإذا قلنا: المكرمين لك فقد خرج بذلك غير المكرمين.

* ومثال التخصيص بالاستثناء:

قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر: ١ ـ ٣] هنا خَصَّصَ الذين آمنوا من الخسران بالاستثناء.

قال رحمه الله:

(٨٣) وَحَدُّ الاسْتِثْنَاءِ مَا بِهِ خَرَجْ   مِنْ الْكَلَامِ بَعْضُ مَا فِيهِ انْدَرَجْ

(حد) أي تعريف الاستثناء، وهو مأخوذ من الثَّنْي وهو العطف أي تعطف شيئاً على شيء، هذا من حيث اللغة. وفي الاصطلاح إخراج ما لولاه لدخل في الكلام بإِلَّا أو بإِحدى أخواتها وهما غير وسوى.

فالاستثناء يكون به التخصيص، وهو من أقسام المخصص المتَّصل.

* مثاله: قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فهنا خصص الذين آمنوا بأنهم ليسوا في خسر وهذا تخصيص بالاستثناء وهو تخصيص بالمتصل.

قوله: (ما به خرج من الكلام بعض ما فيه اندرج) يعني، أن يَخرج من الكلام بعض ما اندرج فيه لكن يشترط زيادة بإِلَّا أو إحدى أخواتها.

والاستثناء له شروط بينها المؤلف بقوله:

(٨٤) وَشَرْطُهُ أَلَا يُرَى مُنْفَصِلا   وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَغْرِقاً لِمَا خَلَا

(٨٥) وَالنُّطْقُ مَعْ إِسْمَاعِ مَنْ بِقُرْبِهِ   وَقَصْدُهُ مِنْ قَبْلِ نُطْقِهِ بِهِ

شُروط الاستثناء:

الشرط الأَول: أَن يكون ممَّن تكلَّم بالعموم.

أَي: يكون المستثنى والمستثنى منه صَدَرَا من واحد، فلو قال قائل: زوجاتي طوالق ـ وعنده أَبناؤه ـ فقال أَحد الأَبناء: إِلَّا أُمِّي. فلا يصح الاستثناء؛ لأَنه يشترط أن يكون المستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد.

الشرط الثاني: أَلَّا يكون منفصلاً.

* مثاله: لو قال قائل: عندي لفلان مائة درهم.

ثم سكت، وبعد ساعة قال: إِلَّا عشرة، فيلزمه مائة كاملة ولا يصح استثناؤه لأَنه منفصل بالسكوت.

ومثل ذلك الفصل بكلام أَجنبي، ومثاله: لو قلت: لفلان عندي خمسون درهماً، ثم جرى حديث طويل خارج موضوع الدَّيْن، ثم قلت: إِلَّا عشرة. فيلزم خمسون درهماً كاملة؛ لأَن الفصل بكلام أَجنبي أَبطل الاستثناء.

أَما إِن كان الفصل بكلامٍ غير أجنبي فلا بأس بذلك، وظاهر كلام المؤلف أَنه يؤثر ولو كان متصلاً بالكلام. والصحيح أَنه لا بأس به، والدليل على ذلك: أَن النبي ﷺ لما خطب الناس في عام الفتح، وأَخبر أَن مكة حرام، وأَنه لا يختلى خلاها، ولا يعضد شوكها. قال العباس: إِلَّا الإِذخر، فإِنَّه لبيوتهم وقينهم، فقال النبي ﷺ: «إِلَّا الإِذخر»[1].

فهذا استثناء منفصل ولكنه انفصل بكلام لم يخرج عن الموضوع، فالصحيح أَن مثل هذا لا يضر. وعلى كلام المؤلف يكون

---

(١) أخرجه مسلم: في الحج، باب تحريم مكة (١٣٥٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

ضاراً، فكيف تخرج الحديث على من يقول بقول المؤلف رحمه الله؟

الذين قالوا بقول المؤلف يخرجون الحديث على أَن هذا ليس تخصيصاً، ولكنه نسخ، أَي أَن الحكم نُسِخَ فيما اسْتُثْنِي، وليس تخصيص.

والخلاف هنا يشبه أَن يكون لفظياً؛ لأَن الحكم ثابت، لكننا نقول: ليس هذا بنسخ؛ لأن النسخ لا بد أَن يكون بدليل منفصل، وهذا لا يمكن انفصاله لأَن هذا مستثنى ومستثنى منه.

فالصواب أَن هذا استثناء ولا يضر الفصل بكلام يتعلَّق بالموضوع.

إذاً الانفصال في الاستثناء تبين لنا أنه نوعان:

الأول: السكوت مع طول الفصل.

الثاني: أن يؤتى بكلام مستقل لا علاقة له بالاستثناء.

وكلاهما لا يصح معهما الاستثناء.

الشرط الثالث: أَلَّا يكون المستثنى مستغرقاً للمستثنى منه.

بَيَّنَه بقوله: (ولم يكن مستغرقاً لما خلا) أي: أَنه يشترط أَلَّا يكون المستثنى مستغرقاً للمستثنى منه فإن كان مستغرقاً لم يصح الاستثناء.

ومثاله لو قلت: عندي لفلان مائة إِلَّا مائة.

لم يصح لأَن الاستثناء رَفَعَ الحكمَ كلَّه عن المستثنى منه.

وظاهر كلام المؤلف أَنه إِذا لم يستغرقه صَحَّ ولو كان المستثنى أَكثر من نصف المستثنى منه. ومثاله:

لو قلت: عندي لفلان مائة درهم إِلَّا ثمانين درهماً.

فعلى كلام المؤلف يكون الاستثناء صحيحاً، وقال بعض

العلماء: يشترط أَلَّا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه، فإن زاد فهو باطل.

وعلى هذا الرأي: يلزمني مائة؛ لأَن المستثنى (ثمانين) وهو أَكثر من نصف المستثنى منه، فبطل الاستثناء.

والصحيح: هو ما قاله المؤلف رحمه الله والذين قالوا بصحته قالوا: إن الاستثناء صدرَ من رجل عاقل فوجب أَن يعتبر.

والذين قالوا بعدم صحته قالوا: إن اللغة العربية لا تأتي بمثل هذا التركيب، وهو خلاف البلاغة. ويُقال لهم: وإن كان هذا ليس فصيحاً في اللغة إِلَّا أَنه جائز؛ لأَنه إن جاز: عندي له مائة إِلَّا عشرون، جاز: عندي له مائة إِلَّا ثمانون، ولا فرق من حيث اللفظ. فالصواب أنه يجوز الاستثناء ولو كان المستثنى أكثر من نصف المستثنى منه أما لو كان كل المستثنى منه فإنه لا يجوز.

* إذاً الخلاصة: أَن الاستثناء لا يصح إن استوعب المستثنى المستثنى منه، أَمَّا إِن لم يستوعبه، فإِنه جائز.

وهذا فيما إِذا كان الاستثناء من عدد أَو شبهه، أَما إذا كان من وصف فلا بأس، وإِن زاد على النصف أَو استوعب الكل، مثاله: لو قلت لك:

أَكرم الطلبة إلا المهملين.

فلما نظرنا وإِذا جميع الطلبة مهملون.

فهنا الاستثناء رَفَع الحكمَ عن كل المستثنى منه، ومع ذلك صَحَّ الاستثناء؛ لأن كلمة إلا المهملين تصلح فيما إذا كان المهمل واحداً من ألف أو كلَّ الألف، فليست نصاً في أن المستثنى أكثر من نصف المستثنى منه، ولا أن المستثنى قد استوعب المستثنى منه.

وإذا قلنا: أكرم الطلبة إِلَّا من ينعس منهم.

فوجدنا الطلبة كلهم ينعسون صَحَّ الاستثناء؛ لأَن شمول المستثنى للمستثنى منه ليس عن طريق الحصر والعدد وإِنما عن طريق الوصف.

ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ . . .﴾ [الحجر: ٤٢]. فهذا استثناء صحيح مع أن المتبعين للشيطان أكثر من المخالفين له، ولكن هذا استثناء بالوصف.

الشرط الرابع: النطق بالاستثناء نطقاً يسمعه غيرُه، بَيَّنَه المؤلف بقوله: (والنطق مع إسماع من بقربه) أَي: يشترط النطق بالاستثناء، وأَن يسمعه من بقربه، أَي ينطق به نطقاً يسمع غيره.

* مثاله لو قال: عندي لك مائة.

ونوى: إِلَّا عشرة، دون أَن ينطق فيلزمه مائة، ولا يصح استثناؤه.

وكذلك لو قال: عندي لك مائة. وقال: إِلَّا عشرة، دون أَن يَسْمَعه أَحدٌ، فلا يصح؛ لأَنه لا بد أَن يَسْمَعه من بقربه.

وهذا مبني على أَنه: هل يحصل النطق بدون إِسماع الغير أَم لا.

وينبني على هذا مسألة في أَذكار الصلاة، هل يُشْتَرط أن يسمع الإنسان نفسه أَو من بقربه إذا قرأ الفاتحة؟

فيه خلاف بين أهل العلم رحمهم الله.

قال بعض العلماء: لا يشترط الإِسماع ما دام نطق وإن لم يُسْمع.

وقال آخرون: يشترط ذلك.

والاستثناء مبني على هذا، فلو قال: أَنا قلت: عندي لك مائة. وقلت: إِلَّا عشرة.

فقالوا: لم نسمع الاستثناء.

فقال: أنا قلته. فإنه يُحَلَّف عند القاضي فإن حلف صحَّ الاستثناء.

وعلى رأي المؤلف: لا يصح لأنه لا بد من إسماع من بقربه.

* الشرط الخامس: أن ينوي الاستثناء قبل أن يستثني.

قال المؤلف:

(وقصده من قبل نطقه به) أي: أنه يشترط أن ينوي الاستثناء قبل أن يستثني، فإن لم ينوه إلَّا بعد، لم يصح.

مثال ذلك: قال رجل: كل زوجاتي طوالق.

فقيل له: إلَّا فلانة، فقال: إلَّا فلانة.

أو قال: كل زوجاتي طوالق، ثم في أثناء الكلام نوى، وقال: إلَّا فلانة، فلا يصح؛ لأنه لا بد أن ينويه قبل تمام المستثنى منه.

وهذا على كلام المؤلف، والصحيح: أنه لا يشترط وأن الإنسان لو استثنى ولو بعد أن انتهى الكلام، ما دام متصلاً فإنه يصح.

ويدل لذلك قصة سليمان ـ عليه الصلاة والسلام ـ حين قال: والله لأطوفن الليلة على تسعين امرأة تلد كل واحدة منهن غلاماً يقاتل في سبيل الله، فقال له المَلَك: قل: إن شاء الله. فلم يقل: إن شاء الله ـ لا استكباراً، وإنما تحقيقاً لما يريد ـ فطاف على تسعين امرأة، فلم تلد منهنَّ إلَّا امرأة واحدة ولدت شق إنسان[1]. إشارة إلى أن المشيئة مشيئة الله.

---

(١) قصة سليمان عليه الصلاة والسلام أخرجها البخاري في الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَٰنَ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾﴾ حديث رقم (٣٤٢٤)، ومسلم في الإيمان، باب الاستثناء حديث رقم (١٦٥٤).

ولهذا قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

وقال النبي ﷺ بعد أن ذكر قصة سليمان: «لو قال إن شاء الله لم يحنث». يعني: لوُلِد له تسعون غلاماً يقاتلون في سبيل الله، وكان دركاً لحاجته.

مع أنه لم ينو إلَّا بعد أن قال له الملك: قل إن شاء الله.

ويدل لذلك أيضاً الحديث السابق الذي ذكرناه حين قال العباس للنبي ﷺ: إلَّا الإذخر، فقال النبي ﷺ: «إلَّا الإذخر»[١].

فالصواب: أنه إذا نوى الاستثناء بعد فراغه من المستثنى منه فهو صحيح ما لم يَطُل الفصل، أو يتشاغل بغيره مما لا علاقة له بالموضوع.

○ فائدة:

لو قيل للمعلم: هل يوجد درس غداً؟

فقال: نعم. ولم يقل إن شاء الله.

فهل هذا من المنهي عنه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

الجواب: فيه تفصيل:

* إن كان هذا خبراً عما في نفسه، فليس بمنهي عنه.

* وإن كان يريد أنه سيفعل ـ أي سيقع الفعل ـ فهذا منهي عنه، ولهذا جاء في الآية: ﴿إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾.

ففي هذه الحال يلزم قول: إن شاء الله لأنَّك لا تدري أَيُحَال بينك وبين الفعل أم لا، أما ما أَخبرت به عن نفسك من العزيمة، فهذا واقع الآن.

---

(١) سبق تخريجه ص(١١٦).

قال المؤلف رحمه الله:

(٨٦) وَالأَصْلُ فِيهِ أَنَّ مُسْتَثْنَاهُ ... مِنْ جِنْسِهِ وَجَازَ مِنْ سِوَاهُ

الأَصل في الاستثناء أَن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فتقول: قام القوم إِلَّا زيداً. فزيدٌ من جنس القوم.

وقد يجوز من غير جنسه كقولك: قَدِمَ القوم إِلَّا حمارهم.

والحمار هو البهيمة المعروفة ـ وهذا جائز.

* ويسمى الاستثناء من غير الجنس استثناءً منقطعاً.

والمنقطع علامته أَن يحل محل أَداة الاستثناء: «لكن» وهذا يُسَمَّى استثناءً صورةً والحقيقة أَنه ليس استثناء.

ومثاله قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾﴾ [الغاشية: ٢٢، ٢٣].

ولو قلنا: إِن المستثنى في الآية من جنس المستثنى منه، لكان المعنى: إِلَّا من تولى وكفر، فأنت مسيطر عليه، وليس الأمر كذلك. إِذاً الاستثناء منقطع. ولهذا نقول إن تقدير الآية: لست عليهم بمسيطر لكن من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأَكبر.

(٨٧) وَجَازَ أَنْ يُقَدَّم الْمُسْتَثْنَى ... وَالشَّرْطُ أَيْضاً لِظُهُورِ المَعْنَى

أَي جاز تقديم المستثنى على المستثنى منه، فتقول: قام إِلَّا زيداً القوم.

وربما نقول منه قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [النحل: ١٠٦].

فإن قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾ محله لو جاء بالترتيب بعد قوله: ﴿فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ﴾. وهذا استثناء متصل؛ لأن الكافر يكون مكرهاً ويكون غير مكره.

* والخلاصة: أَنه يجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه.

وكذلك الشرط يجوز تقديم المشروط عليه، ويجوز تأخيره.

* مثاله: تقول: إِن اجتهد الطلبة فأَكرمهم.

وتقول: أَكرم الطلبة إِن اجتهدوا. فهذا الإكرام مقيد بالاجتهاد سواء قدمت الشرط أو أخرته فلا فرق وكله يدل على التخصيص.

ثم قال رحمه الله:

(٨٨) ويحملُ المطلقُ مهما وُجِدَا   على الذي بالوصفِ منه قُيِّدَا

(٨٩) فمُطلقُ التَّحريرِ في الأيمانِ   مُقيدُ في القتلِ بالإيمانِ

(٩٠) فيُحملُ المطلقُ في التحريرِ   على الذي قُيِّدَ في التكفيرِ

يريد رحمه الله أنه إذا ورد مطلق ومقيد فإننا نقيد المطلق بالمقيد، سواء كان ذلك في محل واحد أو في محلين.

فمثلاً: إذا قال: إذا حنثتَ في يمينك فأعتق رقبة. ثم جاء نص آخر: مَنْ حنث في يمينه فليعتق رقبة مؤمنة.

فهنا يقيد المطلق الأول برقبة مؤمنة؛ لأن السبب واحد والحكم واحد. وإذا كان السبب واحداً والحكم واحداً قيِّد المطلق بالمقيد بالاتفاق.

وإذا اتفق السبب واختلف الحكم.

مثل: الوضوء والتيمم، سببهما الحدث. ففي آية الوضوء قال تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] وفي آية التيمم قال تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦] ولم يقل إلى المرافق.

فهل نقيد المطلق بالمقيد؟ الجواب: لا؛ لأن الحكم مختلف وإن كان السبب واحداً. ولهذا كان القول الصحيح أن التيمم يكفي فيه تطهير الكفين فقط لا إلى المرفقين.

وإذا اختلف السبب واتفق الحكم.

فهل يقيدُ المطلق أو لا يقيد؟ الجواب: نعم يقيد. مثال ذلك:

ما أشار إليه المؤلف رحمه الله: تقييد عتق الرقبة بالإيمان ثابت في كفارة القتل حيث قال تعالى: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وفي كفارة اليمين قال تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] وليس فيها مؤمنة.

فهل نقيد الرقبة في كفارة الأيمان بالإيمان كما قُيِّدت به في كفارة القتل أو لا نقيد؟ يقول المؤلف: نعم نقيد؛ لأن الحكم واحد، فإذا كان الحكم واحداً، فإنه يحمل المطلق على المقيد. وعليه نقول: أعتقْ في كفارة اليمين رقبة مؤمنة.

وإذا اختلف السبب والحكم، فإنه لا يقيد به قولاً واحداً.

مثاله: قول الرسول ﷺ: «من جرَّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه»[1].

وقال: «ما أسفل من الكعبين ففي النار»[2].

فهل نقيد ما أسفل من الكعبين بكونه خيلاء أو لا نقيد؟ الجواب: لا؛ لأن السبب مختلف والحكم مختلف؛ أما السبب فيمن يعذب بالنار فهو تنزيل الثوب إلى أسفل من الكعبين وعقوبته أن يعذب بالنار ما كان محاذياً لما فيه المخالفة وهو ما تحت الكعبين. وفيمن جرَّ ثوبه خيلاء السبب فيه جر الثوب خيلاء والعقوبة مختلفة فإن الله لا ينظر إليه، وهذا هو الحكم.

---

(١) أخرجه البخاري: في كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: لو كنت متخذ خليلاً (٣٦٦٥)؛ ومسلم في كتاب اللباس والزينة باب تحريم جر الثوب خيلاء... (٢٠٨٥/٤٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري، كتاب اللباس: باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار (٥٧٨٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم؛ المسبل والمنان والمنفق سلعتهُ بالحلف الكاذب»[١] فهنا قال المسبل ولم يقل خيلاء فهل نقيده بكونه خيلاء؟ نعم؛ لأن الحكم واحد والسبب واحد.

فصار الآن المخالفة في التقييد والإطلاق تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ اتفق السبب والحكم. ٢ ـ اتفق السبب واختلف الحكم.

٣ ـ اختلف السبب واتفق الحكم. ٤ ـ اختلف السبب والحكم.

فيحمل المطلق على المقيد فيما إذا اتفقا قولاً واحداً.

ولا يحمل المطلق على المقيد فيما إذا اختلف السبب والحكم قولاً واحداً.

فإن اتفق السبب واختلف الحكم فإنه لا يحمل المطلق على المقيد على الراجح وقيل: يقيد.

وإن اختلف السبب واتفق الحكم فإنه يحمل المطلق على المقيَّد.

وقول المؤلف:

(مهما وُجِدَا).

أَي سواء تقدَّم المطلق على المقيد أَو تأخَّر عنه.

فإِن قال قائل: نقضتم هذه القاعدة: ففي حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حينما سُئل النبي ﷺ: ما يلبس المحرم؟ قال: «من لم يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أَسفل الكعبين»[٢] وهذا كان في المدينة قبل السفر إِلى مكة.

---

(١) أخرجه مسلم ص(٦٩٦): كتاب الإيمان، باب ٤٦: بيان غلظ تحريم إسبال الإزار والمن بالعطية... حديث رقم (١٧١) ١٠٦.

(٢) أخرجه البخاري: في الحج، باب ما لايلبس المحرم من الثياب (١٥٤٢)؛ =

وفي خطبة عرفة قال النبي ﷺ: «من لم يجد نعلين فليلبس الخفين»(١) ولم يذكر القطع.

هنا مطلق ومقيد:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما فيه القطع، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما ليس فيه قطع، فهل نحمل المطلق على المقيد والحكم فيهما واحد والسبب واحد وهو الإحرام يمنع لبس الخفين والحكم واحد وهو لبس الخفين لمن لم يجد نعلين؟!

اختلف العلماء رحمهم الله في ذلك فبعضهم يقول: لا بد من القطع حملاً للمطلق على المقيد؛ لأن السبب والحكم متفقان.

وقال آخرون: لا يجب لأن هذا من النسخ؛ لأن حديث ابن عباس متأخر عن حديث ابن عمر، ولأن حديث ابن عباس فيه أن النبي ﷺ خطب بعرفة حيث يسمعُ كلامَه عالمٌ لا يُحْصَون.

وأَما حديث ابن عمر فلم يسمعه إِلَّا أَهل المدينة فقط، فإذا كان النبي ﷺ أطلق الإباحة بدون قطع في عرفة مع كثرة الحجيج وعدم سماعهم وتأخر الحديث دلَّ ذلك على أن التقييد منسوخ.

وهذا القول أَفقه من القول الأَول، والقول الأَول له مستند.

قال المؤلف رحمه الله:

(٩١) ثُمَّ الكِتَابَ بِالْكِتَابِ خَصَّصُوْا ... وَسُنَّةٌ بِسُنَّةٍ تُخَصَّصُ

= ومسلم في الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة (١١٧٧) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(١) أخرجه البخاري: في جزاء الصيد، باب لبس الخفين للمحرم إذا لم يجد النعلين (١٨٤١)؛ ومسلم في الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه (١١٧٨) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

حينما ذكر المؤلف التخصيص وهو إخراج بعض أفراد العام، ذكر ما يحصل به التخصيص، وهو على أقسام:

الأوَّل: تخصيص الكتاب بالكتاب:

أي القرآن بالقرآن فتأتي آية عامة ثم تُخَصَّص بآية أُخرى، والفرق بين التخصيص والتقييد أن التقييد وارد على المطلق، والتخصيص وارد على لفظ عام يشمل جميع الأفراد.

* مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. فظاهر الآية العموم يشمل كل مطلقة.

ثم قال تعالى في المطلقات الحوامل: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

فتكون الآية السابقة مخصصة بالآية الثانية.

وإن كان هذا مثالاً لما بينهما عموم وخصوص من وجه.

وهناك مثال أقرب من هذا، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]. وهذا عام يشمل الحرائر والإماء والأحرار والعبيد. وقد خُصِّصت الأمةُ من هذا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]. وهذا المقصود به الإماء.

الثاني: تخصيص السنة بالسنة:

أي: أَن يردَ لفظٌ عام في السنة، ثم يردَ لفظ آخر يخصصه، ومثال ذلك: قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»[1] فهذا لفظ عام في الكَمِيَّة والنوعية؛

(١) أخرجه البخاري: في كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء والسماء وبالماء الجاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

في الكمية يعني قليلاً كان أو كثيراً، وفي النوعية يعني ثمراً كان أو غيره.

ثم جاء حديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»(١). فخصص الحديث السابق في الكمية فأخرج ما دون الخمسة أوسق، فليس فيها زكاة، مع أنه داخل فيما سقته السماء، لكن ليس فيه زكاة لأنه دون النصاب.

فهذا في تخصيص سنة بسنة. فالعام قوله: «فيما سقت السماء العشر» والخاص قوله: «ليس فميا دون خمسة أوسق صدقة».

وكذلك في النوعية قوله: «أوسق» تفيد أنه لا زكاة إلَّا فيما يُوَسَّق ـ والتوسيق هو التحميل ـ أيْ فيما يُكال، فالبطيخ وما شابهه ليس كذلك، فيكون الحديث الثاني مخصصاً للحديث الأول في الكمية والنوعية.

ويكون هذا تخصيص للسنة بالسنة.

ثم قال رحمه الله:

(٩٢) وَخَصَّصُوا بِالسُّنَّةِ الْكِتَابَا   وَعَكْسَهُ اسْتَعْمِلْ يَكُنْ صَوَابا

ما سبق هو تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة، وهو أمرٌ واضح لأنه تخصيص نص بمثله، أما الذي ذكره هنا فهو:

القسم الثالث: تخصيص الكتاب بالسنة.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

---

(١) أخرجه البخاري: في الزكاة، باب ما أدى زكاته فليس بكنز (١٤٠٥)؛ ومسلم في الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة (٩٧٩) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢].

فهذان نصان عامان يشملان الموافق في الدين والمخالف.

ولكن قال النبي ﷺ: «لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر»[1].

فالسنة هنا خصصت القرآن.

فإن قال قائل: كيف تخصص السنةُ القرآنَ وهي دونه؟

فالجواب أَن نقول له: أَما قولك وهي دونه فهذا فيه تفصيل:

* إِن أَردت وهي دونه في الثبوت فهو صحيح؛ لأَن القرآن كله متواتر والسنة فيها المتواتر والآحاد، والصحيح والضعيف.

* وإِن أَردت وهي دونه بحسب المتكلم بها فهو صحيح.

أَما من حيث الحكم الذي هو محط البحث فهما سواء، والسنة مثل القرآن في إثبات الأَحكام، فما ثبت عن رسول الله ﷺ فهو كالقرآن تماماً، ولا يجوز التفريق بينهما، وقد حذَّر النبي ﷺ من ذلك بقوله: «يوشك أَن يكون أَحدكم متكئاً على أَريكته فيقول: ما وجدنا في القرآن اتبعناه ـ كبرياء ـ أَلا وإِني أوتيت القرآن ومثله معه»[2].

فما صحَّ في السنة فهو كما جاء في القرآن من حيث ثبوت الأَحكام. وإذا كان لا يمكن أن تكذب الرسول ﷺ فيما أخبر به فلا يمكن أن تنكر حكمه الذي حكم به فهما سواء.

---

(١) أخرجه البخاري: في كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم. . (٦٧٦٤)؛ ومسلم في كتاب الفرائض (١٦١٤/١) من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤/ ١٣٠ ـ ١٣٢)، وأبو داود في السنة: باب لزوم السنة (٤٦٠٤)، والترمذي في العلم: باب رقم ٦٠، وقال: هذا حديث حسن.

ثم قال المؤلف: (وعكسه استعمل يكن صوابا) ويعني بذلك:

القسم الرابع: تخصيص السنة بالكتاب:

وهذا قليل جداً. ومثَّلوا له بقول النبي ﷺ: «أُمرت أَن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلَّا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة»[١].

فقوله: الناس. هذا عام يشمل كل الناس اليهود والنصارى والملحدين والمشركين.

وقد خصص هذا الحديث بما جاء في قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة].

فلم يقل حتى يشهدوا أن لا إله إلَّا الله. إذاً هذه الآية خصصت هذا الحديث.

مثال آخر:

كان من جملة الشروط بين النبي ﷺ وقريش في صلح الحديبية: أن من جاء من المشركين مسلماً ردَّه الرسول ﷺ إليهم. وهذا يشمل الرجال والنساء.

ثم أنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۖ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۖ﴾ [الممتحنة: ١٠].

فالآية خصصت النساء، فلا يدخلن في الشرط.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان: باب ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ﴾، حديث رقم (٢٥)؛ ورواه مسلم في كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلّا الله، حديث رقم (٢٢).

وفي هذا المثال دليل على أنه إذا تبيَّن أن الشرط فاسد وجبَ إلغاؤه؛ لأن الله تعالى أبطل هذا الشرط بالنسبة للنساء.

فإن قيل: قد اتفقنا في العقد على كذا وكذا!

قلنا: قضاء الله أحق وشرط الله أوثق.

قال المؤلف رحمه الله:

(٩٣) وَالذِّكْرُ بِالإِجْمَاعِ مَخْصُوصٌ كَمَا ... قَدْ خُص بِالْقِيَاسِ كُلٌّ مِنْهُمَا

يعني بقوله: (والذكر بالإجماع مخصوص).

القسم الخامس: وهو تخصيص القرآن بالإجماع.

والذكر اسم من أسماء القرآن، فإذا أجمعت الأمة على شيءٍ فإن إجماعهم يخصص عموم القرآن.

ومثل بعضهم لذلك بآيات المواريث مع كون المملوك لا يرث. قال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١].

فإذا مات رجل وله أولاد وأحدهم رقيق، فهل يرث؟

قالوا: الآية عامة تدل على أنه يرث لأنه من الأولاد، ولكن بالإجماع أنه لا يرث، فيكون الإجماع خصص الآية.

ولكننا نقول: إن هذا ليس بصحيح؛ لأن عموم الآية لم يدخل فيه المملوك أصلاً لأن اللام في قوله: «للذكر» للتمليك والمملوك لا يملك.

ودليل أنه لا يملك قول النبي ﷺ: «من باع عبداً وله مال فماله للذي باعه إلَّا أن يشترطه المبتاع»[1].

---

(١) أخرجه البخاري: في البيوع، باب من باع نخلاً... (٢٢٠٤)؛ ومسلم في البيوع، باب من باع نخلاً عليها تمر (١٥٤٣) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

فإذا ورَّثنا المملوك، صار الميراث لسيده، وهو أجنبي من الميت.

ولم أعلم إلى ساعتي هذه أن شيئاً من الكتاب والسنة خُصَّ بالإجماع.

وكما أنني لا أعلم ذلك بالتتبع، فهو المعقول أيضاً، فلا يمكن أن يخصص القرآن والسنة بالإجماع؛ لأن الإجماع لا بد له من مستند، ولا يمكن أن تجمع الأُمة على غير دليل، فالإجماع دليل على الدليل، وليس دليلاً بلا دليل. فلا يمكن الإجماع إلا من دليل من كتاب أو سنة.

ولكن قد يخفى الدليل بسبب تصرف بعض الناس، فيقول: يحرم كذا بالإجماع، والدليل من النص موجود، لكنه لا يأتي به، ثم بعد ذلك مع طول الزمن وتناقل العلماء بعضهم من بعض يُنْسَى الدليل.

وقوله: (كما قد خُصَّ بالقياس كل منهما) يعني به:

القسم السادس: تخصيص القرآن والسنة بالقياس:

ومثاله قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍۖ﴾ [النور: ٢].

فقوله: الزانية. تشمل الحرة والأَمة.

وقوله: الزاني: يشمل الحر والعبد.

لكن الزانية قد خُصّص منها الأمة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِۚ﴾ [النساء: ٢٥]. فهنا خُصَّ القرآن بالقرآن.

والزاني إن كان عبداً فما حكمه؟

قالوا: نجلده خمسين جلدة قياساً على الأَمة.

وهذه المسألة قد يُقال فيها: إِنَّ القياس صحيح، ويخص به العموم.

وقد يُقال: إِنَّ الأَولى أن يبقى العموم على عمومه، ولا يُخصص بالقياس؛ لأَن دلالة اللفظ على أَفراده دلالة لفظية، بمقتضى لغة الشارع، والقياس دلالته عقلية، والدلالة اللفظية من الشرع مقدمة.

ولهذا نقول: إِذا زنى العبد يجلد مائة جلدة.

إِذاً أَصبح تقسيم المخصص حسب كلام المؤلف كالآتي:

الأول: تخصيص القرآن بالقرآن.

الثاني: تخصيص السُّنة بالسُّنة.

الثالث: تخصيص القرآن بالسنة.

الرابع: تخصيص السنة بالقرآن.

الخامس: تخصيص القرآن بالإِجماع.

وعلى رأينا لا يصح هذا القسم.

السادس: تخصيص القرآن والسنة بالقياس ونرى أَن فيه نظراً. والله أعلم.

◘ ◘ ◘

بابـ المجمل والمبين

المجمل والمبيَّن هما شيئان متضادان، فالمبين ما ليس بمجمل، والمجمل ما ليس بمبين.

فإذا كان اللفظ لا يُعلم المراد منه، فهو مجمل ولهذا قال:

(٩٤) مَا كَان مُحْتَاجاً إِلَى بَيَانِ فَمُجْمَلٌ وَضَابِطُ البَيَانِ

ضابط المجمل: كلُّ لفظ يحتاج إلى بيان.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ هذا مجمل لأن الله تعالى لم يبين ـ في هذه الآية ـ كيفية إقامتها، لكن بيَّنه القرآن في موضع آخر وكذلك السنة في مواضع أُخرى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ مجملٌ، فلا ندري ما الذي يؤتى، وما الذي فيه الزكاة، وإلى من تُصرف.

فإن قال قائل: ما الحكمة من ذكر الإجمال إذا كان يحتاج إلى بيان؟

قلنا: من أَجل أن تتطلع النفوس لفهمه وتشرئب لمعناه؛ لأنك إذا أَعطيت الإنسان شيئاً بَيِّناً صار لقمة سائغة قد لا يهتم به، ولكن إذا أَعطيته شيئاً مُجْمَلاً تساءل وفكَّر وبحثَ، فإذا وَرَدَ البيان، ورد على نفس مشرئبة طامعة في البيان.

ثم قال رحمه الله في ضابط البيان:

(٩٥) إِخْرَاجُهُ مِنْ حَالَةِ الإِشْكَالِ إِلَى التَّجَلِّيْ وَاتِّضَاحِ الْحَالِ

فالبيان: إخراج المجمل من الإجمال إلى البيان. وبناءً على

كلامه: لا يكون اللفظ البَيِّن في نفسه بياناً؛ لأنه لا إِجمال فيه، فالتبيين لا يَرِدُ إِلَّا على المُجْمل فيبينه.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾. هذا ليس مُبَيِّنٌ لأَنه لا يوجد فيه إِجمال، فهو بَيِّن بذاته، والبيان أَن يرد على شيءٍ مجمل. والمبهمات معروفة مثل الأسماء الموصولة وأسماء الشرط وإِن كانت عامة لكن فيها إِبهام.

* ومثاله:

(٩٦) كَالْقَرْءِ وَهُوَ وَاحِدُ الأَقْرَاءِ فِيْ الْحَيْضِ وَالطُّهْرِ مِنَ النِّسَاءِ

القَرْءُ في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

قال بعض العلماء: المراد به الحيض، وقال آخرون: المراد به: الطُّهر.

فالآن لم يتبين لنا المعنى المراد، فنسمي ذلك مُجْمَلاً.

فإِذا أَتينا بدليل يبين أَن المُرَاد بالقرء الحيض أَو أَتينا بدليل يبين أَن المراد به الطهر، صار ذلك مُبَيِّناً وصارت الأَدلة بياناً له.

والصحيح أَن المراد بالقرء: الحيض، فقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ أَي: ثلاث حيض، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام للمستحاضة: «دعي الصلاة قدر ما كانت تحبسك أَقراؤك»(١). وهذا صريح أن المراد بها الحيض.

وعلى هذا فلو طلق إنسان زوجته في حيض، ـ وقلنا بوقوع

---

(١) أخرجه النسائي: كتاب الحيض، باب ٥: جمع المستحاضة بين الصلاتين وغسلها إذا جمعت حديث رقم (٣٦٣) وقال الألباني: صحيح (صحيح النسائي ١/ ١٢٠ ـ ١٢١) حديث رقم (٣٥٩).

طلاق الحائض ـ، فإنَّ الحيضة التي وقع فيها الطلاق لا تحسب؛ لأنه لا بُدَّ من ثلاث حيَض كاملة، فلو حسبناها لكانت حيضتين ونصفاً مثلاً، ولو لفقنا وقلنا تأخذ حيضتين كاملتين ونصف الحيضة من أول الطلاق ونصف الحيضة من آخر العدة لكان في ذلك تلفيق.

وإن قلنا: إنَّ القرء هو الطهر، فإنه يحسب من الحيضة التي وقعَ فيها الطلاق حتى يحصل لها ثلاثة أَطهارٍ كاملة.

ثم قال رحمه الله:

(٩٧) وَالنَّصُّ عُرْفاً كُلُّ لَفْظٍ وَارِدِ   لَمْ يَحْتَمِلْ إِلَّا لِمَعْنَىً وَاحِدِ

انتقلَ المؤلف هنا إلى أمرٍ آخر غير المُجْمَل والمُبَيَّن وهو النَّصُّ، والظَّاهِرُ والمُؤوَّلُ.

(فالنص عرفاً) أَي اصطلاحاً: كل لفظٍ وارد لم يحتمل إلَّا معنىً واحداً.

فالنَّصُّ والصَّرِيحُ معناهما واحد. وهو كل لفظ لا يحتمل إلَّا معنىً واحداً.

وَيُسَمَّى النصُّ صريحاً لأنه خال من المعاني الأُخرى.

* ومثاله:

(٩٨) كَقَدْ رَأَيْتُ جَعْفَراً وَقِيلَ مَا   تَأْوِيلُهُ تَنْزِيلُهُ فَلْيُعْلَمَا

قوله: (رأيتُ جعفراً).

هذا نص، فإنَّه لا يحتمل إلَّا أَن يكون رأى رجلاً يُسَمَّى جعفراً، ولا يمكن أَن يقول أَحدٌ: لعلَّه رأى باباً أَو امرأَةً؛ لأَنه لا يحتمل إلا رجلاً اسمه جعفر.

ومثله قولك: أَكلتُ تمراً، فلا يُقال لعله باع تمراً؛ لأَن الكلام نص في الأَكل، ولا يحتمل معنى سواه.

وقوله: (وقيل ما تأويله تنزيله).

أي: قيل إنَّ النص: هو ما يُعْلَم معناه بغير بحث عنه، فيكون تأويله بمجرد نزوله نفهم معناه.

ويريد بذلك: ما لا يحتاج إلى بحث للوصول إلى معناه.

والمشهور هو التعريف الأول، وهو أن النص ما لا يحتمل إلَّا معنى واحداً.

فإن احتمل معنيين فأكثر فقد بَيَّنَهُ المؤلف رحمه الله بقوله:

(٩٩) وَالظَّاهِرُ الَّذِي يُفِيدُ مَا سَمِعْ مَعْنىً سِوَى المَعْنَى الَّذِي لَهُ وُضِعْ

إذا احتمل اللفظ معنيين أحدهما راجح، والآخر مرجوح، فالراجح هو الظاهر، والمرجوح هو المؤوّل.

فالظاهر هو: الذي يُفِيدُ المخاطب معنىً سوى معناه الذي وُضِعَ له أَصلاً.

وقوله: (ما سمع) بمعنى من سمع.

فإذا كان اللفظ يفيد معنيين: معنى يفهمه السامع بمجرد سماعه، والثاني وراء ذلك، فالذي يفيد السامع هو الظاهر: وهو كل لفظ يحتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

فالرَّاجح هو الظاهر، والمرجوح هو المُؤَوَّل.

والخلاصة الآن أن الألفاظ على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا يحتمل إلَّا معنى واحداً فيسمى: نصاً.

الثاني والثالث: ما احتمل معنيين، هو في أحدهما أرجح فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول.

قال رحمه الله:

(١٠٠) كَالأَسَدِ اسْمُ وَاحِدِ السِّبَاعِ وَقَدْ يُرَى لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ

الأَسد لفظٌ ظاهر في واحد السباع يعني هو الأرجح.

فإذا قال قائلٌ: أَقبل الأَسَد.

فماذا يترجح عند السامع؟

أَنه الحيوان المفترس المعروف. لكن يحتمل أنه أراد الرجل الشجاع.

فحمله على أَنه الحيوان المعروف، يُسمَّى أَخذاً بالظاهر.

وحمله على أَنه الرجل الشجاع يُسَمَّى تأويلاً.

قال رحمه الله:

(١٠١) وَالظَّاهِرُ الْمَذْكُورُ حَيْثُ أَشْكَلَا مَفْهُومُهُ فَبِالدَّلِيلِ أُوِّلَا

(الظاهر) الذي هو المعنى الراجح إِذا أُوِّلَ بالدليل، فإِنه يُسَمَّى مؤولاً.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل: ٩٨].

الظاهر فيه: أَن الاستعاذة تكون بعد القراءة، وهذا غير مراد، إِنَّما المراد: إِذا أَردت أَن تقرأ فاستعذ بالله وهذا خلاف الظاهر، ويُسَمَّى تأويلاً.

وهذا التأويل إِن دلَّ عليه الدليل فهو مقبول، بل واجب، وحينئذٍ يكون بمعنى التفسير ومثاله سبق.

وإِذا لم يدل عليه الدليل فغير مقبول.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فسَّرها أَهل التعطيل بقولهم: استولى عليه، وهذا غير مقبول؛ لأَنه ليس عليه دليل وليس هو ظاهر اللفظ فلا يقبل.

ومثال آخر: قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

فقال أَهل التعطيل: اليد النعمة. وهذا لا يصح لأَنه خلاف الظاهر، وليس عليه دليل.

قال رحمه الله:

(١٠٢) وَصَارَ بَعْدَ ذَلِكَ التَّأْوِيلِ مُقَيَّداً فِي الاسْمِ بِالدَّلِيلِ

معناه: أنه إذا وجد دليل على التأويل فإن هذا التأويل يُسمَّى ظاهراً بالدليل.

فظاهر اللفظ الذي لا يحتاج إلى دليل: ظاهر، وظاهر اللفظ الذي يكون ظاهره بالدليل: يُسمَّى ظاهراً بالدليل.

وخلاصة هذا الباب أَن الكلام له خمسة أَقسام:

١ ـ مُجمل.

٢ ـ مبيَّن.

٣ ـ نص.

٤ ـ ظاهر.

٥ ـ مؤول. (ويسمى: ظاهراً بالدليل).

بابـ الأفعالِ

لمَّا فرَغ المؤلفُ رحِمه الله تعالى من الأقوالِ ودلالتِها شرَع في الأفعالِ، وهنا نَسْأَلُ: أيُّهما أقوى دَلالةً القولُ أم الفعلُ؟

نقولُ: القولُ أقوى دلالةً من الفعلِ؛ وذلك لأن الفعلَ يحتملُ أموراً لا يَحْتَمِلُها القولُ، يَحْتَمِلُ أنه فعَلَه لعلةٍ، أو فعَله نِسياناً، أو فعَله على وجهِ الخصوصيةِ، احتمالاتٌ كثيرةٌ، بخلافِ القولِ، ولهذا ذهَب مَن ذهَب مِن العلماءِ الأفاضلِ إلى أنه لا يُخَصَّصُ عمومُ القولِ بالفعلِ.

أما التعارضُ من كلِّ وجهٍ فلا شكَّ أنه يُقَدَّمُ القولُ، فإذا تعارَض قولُ الرسولِ ﷺ وفعلُه فلا شكَّ أننا نُغَلِّبُ جانبَ القولِ، لكن إذا لم يَتَعَارَضا من كلِّ وجهٍ، بل كان الفعلُ يُخَصِّصُ القولَ؛ فإن من العلماءِ مَن يقولُ: لا عبرةَ بالفعلِ، ويَبْقَى القولُ على عمومِه. ومنهم مَن يقولُ: يُخَصَّصُ. والصحيحُ أنه يُخَصَّصُ؛ لأن الكلَّ سنةٌ، والأصلُ في فعلِه ﷺ التشريعُ وعدمُ النسيانِ.

مثالُ ذلك: قال ﷺ: «لا تَسْتَقْبِلوا القبلةَ بغائطٍ ولا بولٍ، ولا تَسْتَدْبِروها»(١).

وقد رأَى ابنُ عمرَ رضي الله عنهما النبيَّ ﷺ يقضي حاجته مستقبل

---

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق رقم (٣٩٤). ومسلم كتاب الطهارة، باب الاستطابة رقم (٢٦٤).

الشام مستدبر الكعبة[1]، فهل نقولُ: إن هذا مُخَصِّصٌ لعموم القولِ؟

الجوابُ: على الخلافِ: الجمهورُ يَرَوْنَ أنه مُخَصِّصٌ وهو الصحيحُ، والقولُ الثاني: لا يَرَوْنه مُخَصِّصاً، ويقولون: إن النهيَ عن استقبالِ القبلةِ واستدبارِها عامٌّ في البنيانِ وفي الفضاءِ.

* إذاً: نأخُذَ من هذا أن دلالةَ القولِ أقوى من دلالةِ الفعلِ.

ودلالةَ الفعلِ أقوى من دلالةِ التقريرِ؛ لأن التقريرَ قد يَقَعُ مِن النبيِّ ﷺ في حينِ غفلةٍ أو سهوٍ أو اعتقادِ عذرٍ أو ما أشبه ذلك، فلهذا كان الفعلُ أقوى من التقريرِ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٠٣) أفعالُ طه صاحبِ الشَّريعهْ جميعُها مَرْضِيَّةٌ بَديعهْ

قولُه: (أفعالُ): مبتدأٌ أولُ، طه: مضافٌ إليه، صاحبِ الشريعه: صفةٌ، جميعُها: مبتدأٌ ثانٍ، ومرضيةٌ: خبرُ المبتدأ الثاني، والجملةُ من المبتدأ الثاني وخبرِه خبرُ المبتدأ الأولِ.

وهنا نُناقِشُ المؤلفَ رحِمه الله تعالى في قولِه: (طه). حيث جعَل «طه» من أسماءِ الرسولِ ﷺ.

وهذا لا يَصِحُّ نظراً ولا أثراً.

أما عدمُ صحتِه أثراً: فلعدم النقلِ، فإنه لم يأتِ حديثٌ صحيحٌ، ولا ضعيفٌ أن من أسماءِ الرسول ﷺ «طه» أبداً.

وأما النظرُ: فلأن «طه» مُرَكَّبٌ من حرفين مُهْمَلَين هِجائيين والحروفُ الهِجائيةُ ليس لها معنى، ومن المعلومِ أن أسماءَ الرسولِ ﷺ كلَّها تَحمِلُ معانيَ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء: باب من تبرّز على لبنتين، حديث رقم (١٤٥)؛ ومسلم في كتاب الطهارة: باب الاستطابة، حديث رقم (٢٦٦)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

فليس له اسمٌ ﷺ هو علمٌ محضٌ، بل أسماءُ الرسولِ ﷺ كلُّها أعلامٌ وألقابٌ، أما أعلامُنا نحن فهي مجردُ علم، ولهذا نُسَمِّي ابننا مثلاً عبدَ اللهِ، وهو من أفجرِ عبادِ اللهِ، إذاً صار الاسمُ هذا مجردَ علمٍ، كأنه حجرٌ على رأسِ جبلٍ يَدُلُّ على الطريقِ فقط.

أما أسماءُ الرسولِ ﷺ كلُّها فهي أعلامٌ وأوصافٌ، وكذلك أسماءُ اللهِ تعالى، وكذلك أسماءُ القرآنِ كلُّها أعلامٌ وأوصافٌ، وكلمةُ «طه» لا تَجِدُ فيها شيئاً من الوصفِ. إذن لا يَصِحُّ نظراً أن تكونَ «طه» من أسماءِ الرسولِ ﷺ.

فإن قال قائلٌ: كيف تقولُ هذا الكلامَ، وقد قال اللهُ تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢﴾ [طه: ١، ٢]. وهذا خطابٌ يقولُ: يا طه، ما أَنْزَلْنا عليك القرآنَ لتشْقَى. قلنا: إذاً سَمِّ الرسولَ الـمـص؛ لأن اللهَ قال: ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف: ١، ٢]. وهل أحدٌ سمَّاه المص؟!

وسَمِّه الر، لأن اللهَ يقولُ: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١]. فهل سيُسَمِّيه أم لا؟

الجوابُ: لا، لن يُسَمِّيَه، إذاً انْتَقَضت قاعدتُه.

فالمهمُّ أن «طه» ليس من أسماءِ الرسولِ ﷺ، ولا يَصِحُّ أن يكونَ اسماً له، لا أثراً ولا نظراً.

وقولُه: (صاحبِ الشريعة) هذا هو الوصفُ الحقيقيُّ له ﷺ، فلا شكَّ أن الرسولَ عليه الصلاةُ والسلامُ صاحبُ الشريعةِ، وأنه مُشَرِّعٌ، وأن ما قاله الرسولُ ﷺ فكالذي قاله اللهُ، إذا صحَّ عنه.

وقولُه: (مرضيةٌ) يعني: رضِي اللهُ عنها، ورضِي عنها الناسُ.

وقولُه: (بديعة) أي: مُبْتَدَعةٌ. بمعنى: أنه أَتَى بشرعٍ جديدٍ يَهْدِمُ ما كان عليه أهلُ الجاهليةِ.

قال المؤلف رحِمه الله:

(١٠٤) وكلُّها إمَّا تُسمَّى قُرْبَهْ فطاعة أو لا ....

معنى البيتِ: أن أفعالَ الرسولِ ﷺ تَنْقَسِمُ إلى قسمين؛ إما أن يَفْعَلَها على سبيلِ التقربِ إلى اللهِ فهي طاعةٌ، وإما أن لا يَفْعَلَها على سبيلِ التقربِ إلى اللهِ فليست بطاعةٍ.

إذاً يمكنُ أن نقولَ: أفعالُ الرسولِ ﷺ إما للتعبدِ، أو للعادةِ، أو للجِبلَّةِ.

فأفعالُه ﷺ ثلاثةُ أقسامٍ؛ إما عبادةٌ، أو عادةٌ، أو جِبلَّةٌ، فكونُه يأكُلُ إذا جاع جبلةٌ، وكونُه ينامُ إذا جاءه النومُ جبلةٌ، والعادةُ كاللباسِ وشؤونِ البيتِ.. وغيرُ ذلك كثيرٌ.

والعبادةُ هو ما ظهَر فيه قصدُ التعبدِ، أي: صار قصدُ التعبدِ فيه إما يقيناً، وإما راجحاً؛ لأنه لو أخَذْنا بالمَرجوحِ أو بالمحتملِ على السواءِ لشرَّعْنا في دينِ اللهِ ما ليس من دينِ اللهِ.

قال المؤلفُ رحمه الله:

(١٠٤) .... فـفـعـلُ الـقـربـه

(١٠٥) من الخصوصياتِ حيث قاما دليلُها كوصلِه الصِّياما

فما فعَله ﷺ على وجهِ القربةِ، يعني: على وجهِ التعبدِ، إما أن يقومَ دليلٌ على أنه خاصٌّ به فهو خاصٌّ، أو لا يقومَ دليلٌ على الخصوصيةِ فهو عامٌّ له وللأمةِ، وكيف لا يقومُ دليلٌ؟

يعني: بأن يقومَ دليلٌ على العمومِ، أو لا يقومَ دليلٌ لا على العمومِ ولا على الخصوصِ.

والدليلُ على هذا قولُ اللهِ عزّ وجل: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠]. فهذا دليلٌ قرآنيٌّ على ثبوتِ الخصوصيةِ.

ومن ذلك أنه يُباحُ له ﷺ أن يتزوجَ تسعَ نساءٍ.

ومن الأشياءِ الخاصةِ به ﷺ التي دلَّت عليها السنةُ الوِصالُ، كما أشار إليه المؤلفُ رحمه الله بقولِه: كوصلِه الصياما. والوصالُ في الصيامِ هو أن يَصِلَ يوماً بيومٍ، فلا يُفْطِرُ بينَهما، فهذا خاصٌّ بالرسولِ ﷺ؛ لأن النبيَّ ﷺ نهَى عن الوصالِ[١]، بل قال: «لا يَزالُ الناسُ بخيرٍ ما عجَّلوا الفطرَ»[٢]. وقال: «إن فَصْلَ ما بينَ صيامِنا وصيامِ أهلِ الكتابِ أكْلةُ السَّحَرِ»[٣].

فحثَّ على الأكلِ في أولِ الليلِ، وفي آخرِ الليلِ، والصحابةُ رضي الله عنهم لحرصِهم على العبادةِ صار بعضُهم يُواصِلُ، فنهاهم النبيُّ ﷺ عن الوصالِ، وقال: «لا تُواصِلوا»؛ لأن الوِصالَ تعذيبٌ للنفسِ ومشقةٌ، لكن لحبِّهم للخيرِ واصلوا، حتى إنه ﷺ لما رآهم مُصَمِّمين ترَكهم يُواصِلون إلى أن ثبَت دخولُ شوالٍ، ثم قال: «لو تأخَّر الهلالُ لَزِدْتُكم»[٤]. تنكيلاً لهم المهمُّ نهاهم عن الوِصالِ،

---

(١) أخرجه البخاري في الصوم، باب الوصال حديث رقم (١٩٦١)؛ ومسلم في الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم حديث رقم (١١٠٥).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصوم، باب ٤٥: تعجيل الفظر حديث رقم (١٩٥٧)؛ وأخرجه مسلم: ص(٨٥٣)، كتاب الصيام: باب ٩: فضل السحور وتأكيد استحباب حديث رقم (٤٨) ١٠٩٨.

(٣) أخرجه مسلم في الصيام، باب فضل السحور وتأكيد استحبابه حديث رقم (١٠٩٦).

(٤) أخرجه البخاري: في الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال (١٩٦٥)؛ =

قالوا: يا رسولَ اللهِ، إنك تُواصلُ، كيف تَنْهانا عن شيءٍ تَفْعَلُه. قال: «إني لستُ كهيئتِكم، إني أَظَلُّ يُطْعِمُني ربي ويَسْقِيني»[(١)].

فإذا قال قائلٌ: إذا كان الله يُطْعِمُه ويَسْقِيه، فهل يكونُ مِواصِلاً؟

الجوابُ: لا يكونُ مُواصِلاً؛ لأنه يأكُلُ ويشربُ، لكن قال بعضُ العلماءِ: إنه يأكُلُ ويشربُ من الجنةِ، وطعامُ الجنةِ لا يُفَطِّرُ الصائمَ ـ هكذا قيل ـ فيكونُ مواصلاً.

ولكنَّ الصحيحَ أن الأمرَ ليس كذلك، وأنه إما أن يكونَ الله يُعْطِيه قوةً على تحمُّلِ العطشِ والجوعِ بحيث لا يكونُ كالآكلِ والشاربِ، وهذا ليس لغيرِه، وهذا وجهٌ، وليس هذا ببعيدٍ.

والوجهُ الثاني: أنه لانشغالِ قلبِه بذكرِ اللهِ عزّ وجل وتعلُّقِه به اسْتَغْنَى عن الطعامِ والشرابِ؛ لأن الإنسانَ إذا انْشَغَل قلبُه بشيءٍ نِسي الطعامَ والشرابَ وكلَّ شيءٍ، أرأيْتُم رجلاً الْتَقَى بصديقٍ له بعدَ مدة طويلة، ثم جلَسا يَتَحَدَّثان من بعدِ صلاةِ الظهرِ، فإذا بأذانِ العصرِ يُؤَذِّنُ، وفي العادةِ أنه يَتَغَدَّى بعدَ الظهرِ، هل يَجِدُ ألَمَ الجوعِ؟ الجوابُ: لا يَجِدُه؛ لأن قلبَه منشغلٌ عن الأكلِ والشربِ، فيقولون: إن الرسولَ ﷺ له حالُ تعلُّقٍ بالله لا يَبْلُغُها الناسُ، ولهذا كان في مناجاةِ اللهِ عزّ وجل، كان يَقِفُ حتى تَتَوَرَّمَ قدماه وَتَتَفَطَّرَ، وهذا لا يَتَحَمَّلُه أحدٌ، فهذا ابنُ مسعودٍ رضي الله عنه، على حرصِه على

= ومسلم في الصيام، باب النهي عن الوصال (١١٠٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في الصوم، باب الوصال حديث رقم (١٩٦١)؛ ومسلم في الصوم باب النهي عن الوصل في الصوم حديث رقم (١١٠٤).

الخيرِ، صلَّى يوماً مع النبيِّ ﷺ، يقولُ: صلَّيْتُ مع رسولِ اللهِ ﷺ، فأطال حتى همَمْتُ بأمرِ سَوءٍ. قيل: وما همَمْتَ به؟ قال: همَمْتُ أن أَجْلِسَ وأَدَعَه[1].

مع أن ابنَ مسعودٍ رضي الله عنه أشَبُّ من الرسولِ ﷺ، والشابُّ أقوى تحمُّلاً من الشيخِ، فالوِصالُ خاصٌّ بالرسولِ ﷺ، ولكن ما معنى قولِه ﷺ: «إني أَبيتُ يُطْعِمُني ربي ويَسْقِيني»؟ قلنا: فيه ثلاثةُ احتمالاتٍ.

الاحتمالُ الأولُ: أنه يَأْكُلُ ويَشْرَبُ من الجنةِ، وطعامُ الجنةِ لا يُفَطِّرُ الصائمَ. وهذا قولٌ لولا أنه قيل لكان نقلُه عَبَثاً.

الاحتمالُ الثاني: أن اللهَ يُعْطِيه من تحمُّلِ الجوعِ والعطشِ ما لا يُعْطِي غيرَه، وهذا وإن كان مُحْتَمَلاً، لكنه ليس فيه ذاك المنزلةُ العاليةُ للرسولِ، عليه الصلاةُ والسلامُ.

الاحتمالُ الثالثُ: أنه لانشغالِه باللهِ عزّ وجل وتعلُّقِ قلبِه به نسِي الأكلَ والشربَ، ولم يَهْتَمَّ به، وهذا عندي أقوى الاحتمالاتِ، وعليه فإن الوِصالَ يكونُ حراماً علينا، وحلالاً للرسولِ ﷺ، دلَّ الدليلُ على ذلك.

فعندَنا الآن مثالان من الخُصوصياتِ:

المثالُ الأولُ: من القرآنِ. والثاني: من السنةِ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

---

(١) أخرجه البخاري في التهجد، باب طول القيام في صلاة الليل حديث رقم (١١٣٥)؛ ومسلم في صلاة المسافرين، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل حديث رقم (٧٧٣).

(١٠٦) وحيث لم يَقُمْ دليلُها وجَبْ وقيل: موقوفٌ وقيل: مستحبّْ
(١٠٧) في حقِّه وحقِّنا ....

قولُه: (دليلُها) أي: دليلُ الخصوصيةِ.

ومعنى البيتِ: أنه إذا لم يَقُمْ دليلٌ على الخصوصيةِ، وفعَل النبيُّ ﷺ فعلاً على وجهِ القربةِ، فهنا يقولُ رحمه الله: في فعلِه ﷺ ثلاثةُ أقوالٍ؛ الأولُ: أنه واجبٌ، والثاني: أنه مستحبٌّ، والثالثُ: التوقُّفُ، لا نقولُ: هو واجبٌ، ولا مستحبٌّ. لكن نقولُ: هو طاعةٌ وقربةٌ.

ويقولُ المؤلفُ: (في حقِّه وحقِّنا).

والصحيحُ من الأقوالِ الثلاثةِ أنه في حقِّ الرسولِ عليه الصلاةُ والسلامُ واجبٌ إذا لم يَحْصُلِ البلاغُ بدونِه، أي: بدونِ الفعلِ.

وإذا فعل: الرسولُ ﷺ فعلاً ولم يبيِّن للناسِ أن هذا الفعل مستحبٌّ، ولا يَحْصُلُ البلاغُ للناسِ إلا بهذا الفعلِ، فهنا الفعلُ واجبٌ عليه، وذلك لوجوبِ التبليغِ عليه ﷺ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]. وإذا لم يَحْصُلْ بلاغٌ إلا بالفعلِ صار الفعلُ واجباً.

وبالنسبةِ لنا فيه ثلاثةُ أقوالٍ:

الأولُ: أنه واجبٌ. والثاني: أنه مستحبٌّ. والثالثُ: التوقُّفُ.

مثالُ ذلك: كان النبيُّ ﷺ إذا دخَل بيتَه بدَأ بالسواكِ[(١)]. هذا فعلٌ لم يَأْمُرْ به، فيَجِبُ عليه أن يَتَسَوَّكَ؛ لأنه عبادةٌ ما علِمْناها إلا عن طريقِ الفعلِ.

(١) أخرجه مسلم: كتاب الطهارة، باب السواك (٢٥٣) (٤٣).

أما بالنسبةِ لنا قيل: إنه واجبٌ. وقيل: مستحبٌّ. وقيل: بالتوقفِ.

أما القائلون بالوجوبِ فاستدلوا بقولِ اللهِ تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١]. وكلُّنا نرجو اللهَ واليومَ الآخِرَ.

والقولُ الثاني: أنه مستحبٌّ؛ لأن فعلَ النبيِّ ﷺ إياه على وجهِ القربةِ يَقْتَضِي أن نَفْعَلَه، والأصلُ عدمُ العقوبةُ على التركِ وبراءةُ الذمةِ. هذا هو الأصلُ، فيحئنذٍ يَتَرَجَّحُ فعلُه بدونِ عقابٍ على تركِه. وهذا القولُ الثاني أصحُّ؛ أنه مستحبٌّ، ما لم يَقُمْ دليلٌ على الوجوبِ.

وأما التوقُّفُ فهو قولُ الإنسانِ الوَرِع الذي يقولُ: أنا أفعلُه، ولا أقولُ: واجبٌ ولا غيرُ واجبٍ. وهذا لا شكَّ أنه وَرَعٌ،لكن يَنْبَغِي أن أقولَ: إنه واجبٌ أو مستحبٌّ؛ لأن الفرقَ بينَهما عظيمٌ. فالواجبُ إذا تَرَكَه الإنسانُ أثِم، وأما المستحبُّ فلا، والشيء الثاني أن الواجبَ ثوابُه أكثرُ، فالإنسانُ يَحْتَسِبُ على اللهِ ثواباً أكثرَ من ثوابِ المستحبِّ، وهذه نقطةٌ قد لا يَفْهَمُها الإنسانُ كثيراً أو يَغْفُلُ عنها.

قال رحِمه الله:

(١٠٧) وأمَّا .... ما لم يَكُنْ بقربةٍ يُسَمَّى
(١٠٨) فإنه في حقِّه مُباحُ وفعلُه أيضاً لنا يُباحُ

هذا الذي لم يَتَبَيَّنْ لنا أنه فعَله ﷺ على سبيلِ القربةِ، وهو ما فعَله عادةً أو جِبِلَّةً.

أما الجبلةُ فلا يمكنُ أن نَصِفَه بحكمٍ، لا واجبٍ، ولا مستحبٍّ، ولا مباحٍ؛ لأنه جبلةٌ، فالإنسانُ متى جاءه النومُ نام، ولا يَقْدِرُ الإنسانُ أن يتركَ النومَ أبداً، إذاً لا نَصِفُ هذا، لا نقولُ:

واجبٌ، ولا مباحٌ، ولا حرامٌ من حيث هو، لكن قد نقولُ: إنه واجبٌ إذا أنْهَكَه السَّهَرُ، وقد نقولُ: حرامٌ. إذا نام عن صلاةِ الجماعةِ مثلاً، لكن هو من حيث هو، النومُ طبيعةٌ وجِبِلَّةٌ، ما يُوصَفُ بحكمٍ.

وأما ما فعَله ﷺ على سبيلِ العادةِ فكلامُ المؤلفِ رحمه الله يَقْتَضِي أنه مباحٌ، لكن يَنْبَغِي ألا نَقْتَصِرَ على الإباحةِ، فنقولُ: ما فعَله على سبيلِ العادةِ، ففعلُه مستحبٌّ، لكن لا بالعينِ، بل بالجنسِ.

مثالُ ذلك: في عهدِ الرسولِ عليه الصلاةُ والسلامُ اعتاد الناسُ أن يَلْبَسوا إزاراً ورِداءً وعمامةً في الغالبِ، فنقولُ: كونُ الناسِ في ذلك الوقتِ يَلْبَسون هذا اللباسَ أفضلُ وأحسنُ؛ لئلا يَشُذَّ الإنسانُ عن الناسِ، ولئلا يكونَ لباسُه شهرةً، لكن لو أَرَدْنا أن نُطَبِّقَ ذلك في عهدِنا الآن، ونأتيَ إلى الصلاةِ، كلُّ واحدٍ منا لابسٌ إزاراً ورداءً وعمامةً، نقولُ: هذا شهرةٌ، ليس مستحبّاً، فالمستحبُّ أن نَلْبَسَ ما اعتاده الناسُ عندَنا، ولهذا كان الصحابةُ رضي الله عنهم لمَّا فتَحوا البلادَ صاروا يَلْبَسون لباسَ الناسِ؛ لئلا يكونَ الإنسانُ متميِّزاً[1]، يَشْتَهِرُ في المجالسِ، يقولون: فلانٌ كذا.

---

(١) فائدة: سئل شيخنا محمد رحمه الله هذا السؤال: بعضُ الدول تخصص لباساً معيناً للجند والممرضين والعلماء وغيرهم، فهل هذا لباس شهرة؟

فأجاب رحمه الله: هذا غير لباس الشهرة، هذا عادة ما لم يكن هذا اللباس مؤدياً إلى الخيلاء والفخر؛ لأن بعض الألبسة للعلماء تجد فيه نوعاً من الخيلاء مثل أن يكون الكم واسعاً، أو الثوب واسعاً، فهذا أخشى أن يكون من الخيلاء، أما أن يجعل لباس معين ليعرفهم من لا يعرفهم فهذا ليس فيه بأس.

ولهذا نَهى النبيُّ ﷺ عن لباسِ الشهرةِ[١].

إذاً ما فعَله على سبيلِ التعبدِ فقد تبين حكمه. وما فعَله على سبيلِ الجبلَّةِ قلنا: لا حكمَ له، وما فعَله على سبيلِ العادةِ قلنا: إنه مستحبٌّ، لكن بالجنسِ، لا بالعينِ.

مسألة: وهل يمكنُ أن يكونَ فيما فعَله على سبيلِ الجبلةِ شيءٌ مشروعٌ يَتَعَلَّقُ بهذا الجبليِّ؟

الجوابُ: نعم، مثلُ هيئةِ النومِ على الجنبِ الأيمنِ، وأذكارِ النومِ عندَه وبعدَه.

ثم قال رحمه الله:

(١٠٩) وإن أقَـرَّ قـولَ غـيـرِه جُـعِـلْ　　　كقولِه كذاك فعلٌ قد فُعِلْ

(١١٠) وما جَرَى في عصرِه ثم اطَّلَع　　　عـلـيـه إن أقَـرَّه فـلْـيُـتَّـبَـعْ

هذه ثلاثةُ أقسام:

القسمُ الأولُ: إذا أقَرَّ النبي ﷺ قولَ غيرِه، يقولُ المؤلفُ: فإنه كقولِه لكن كقولِه حكماً، ليس كقولِه صريحاً، فإقرارُه الجاريةَ لما قالت: إن اللهَ في السماءِ[٢]. كقولِه هو: إن اللهَ في السماءِ.

القسمُ الثاني: إقرارُه الفعلَ كفعلِه حكماً، لكن لا يكونُ

(١) أخرجه أحمد: (٢/ ٩٢) دون قوله: «تلهب فيه النار»؛ وأبو داود في اللباس، باب في لبس الشهرة (٤٠٢٩)؛ وابن ماجه في اللباس، باب من لبس شهرة من الثياب (٣٦٠٦)، قال البوصيري في الزوائد: إسناده حسن. من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «من لبس ثوب شهرة ألبسه الله يوم القيامة ثوب مذلة تلهب فيه النار.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ٧: تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته حديث رقم (٣٣) ٥٣٧.

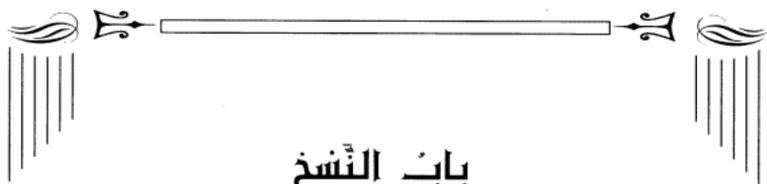
مشروعاً، فكونُه أقَرَّ الرجلَ على قراءةِ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ آخِرَ كلِّ قراءةٍ[1]، ليس كفعلِه هو؛ لأنه لو فعَله الرسولُ ﷺ لكان سنةً وتشريعاً، لكن كفعلِه حكماً، فلا إنكارَ فيه.

القسمُ الثالثُ: وهو ما فُعِل في عهدِه ﷺ واطَّلَع عليه، وسكَت عنه، وهو عبادةٌ، فيكونُ غيرَ بدعةٍ.

وقولُه: (واطَّلَع عليه) ظاهرُه أنه إذا لم يَطَّلِعْ فليس كذلك، ولكن الصحيحَ أنه يكونُ مشروعاً أو مباحاً حسبَ ما تَقْتَضِيه الحالُ، وإن لم يَطَّلِعْ عليه؛ لأن ما لم يَطَّلِعْ عليه الرسولُ ﷺ فقد اطَّلَع عليه الله عزّ وجل.

وبهذا انْتَهَى هذا الفصلُ، وهو فصلُ الأفعالِ، ونَسْأَلُ اللهَ أن يُعِينَنا على العلمِ النافعِ، والعملِ الصالحِ.

---

(١) أخرجه البخاري في الأذان، باب الجمع بين السورتين في الركعة حديث رقم (٧٧٤).

بابُ النَّسخِ

كان الذي يَنْبَغي أن يَذكُرَ المؤلفُ رحمه الله بابَ النسخ بعدَ بابِ العامِّ والخاصِّ؛ لأن التخصيصَ نسخُ الحكمِ في بعضِ الأَفرادِ، والنسخَ رفعُ الحكمِ عن جميعِ الأفرادِ، لكن على كلِّ حالٍ هكذا رتب المؤلفُ رحمه الله.

يقولُ رحمه الله: بابُ النسخِ.

النسخُ له تعريفان؛ تعريفٌ لغويٌّ وتعريفٌ شرعيٌّ:

أما اللُّغَويُّ فقال:

(١١١) النسخُ نقلٌ أو إزالةٌ كمَا حكَوْه عن أهلِ اللسانِ فيهِمَا

قولُه: (أهلِ اللسانِ) يعني به: أهلِ اللغةِ.

فالنسخُ في اللغةِ: نقلٌ أو إزالةٌ.

فمثالُ النسخ الذي بمعنى الإزالة قولُهم: نسَخَت الشمسُ الظلَّ. يعني: أزالَتْه؛ لأن الشمسَ أولَ ما تَطْلُعُ يكونُ لها ظلٌّ للأشياءِ الشاخصةِ، ولا يزالُ يَتَناقَصُ حتى يزولَ، ويَتَّجِهُ الظلُّ إلى المشرقِ، فهذا يُسَمَّى نسخاً.

ومثالُ النسخِ الذي بمعنى النقل قولُهم: نسَخْتُ الكتابَ. أي: نقَلْتُه. هذا في اللغةِ.

وبعضُهم يقولُ: لا يَصِحُّ أن نقولَ: إنه بمعنى النقلُ؛ لأنك لم تَنْقُلِ الكتابَ الأولَ، ولكن قُلْ: ما يُشْبِهُ النقلَ. لكنَّ أكثرَ المُعَرِّفين

يقولون: إنه النقلُ. ثم يقولون: نقلُ كلِّ شيءٍ بحسَبِه؛ إذ إنني لو قلتُ: نقَلْتُ الكتابَ. لا أحدَ يَفْهَمُ أنني نقَلْتُ الكلماتِ بيدي، ووضَعْتُها في الكتابِ الثاني، وهذه الأمورُ لا يَنْبغي أن نَتَنَطَّعَ فيها، بل إذا فُهِم المعنى عن قربٍ، فلا حاجةَ إلى التنطُّعِ.

وعلى هذا فيَبْقَى على ما قاله أكثرُ العلماءِ رحمهم الله بأن النسخَ هو الإزالةُ أو النقلُ. هذا في اللغةِ.

أما في الشرعِ فيقولُ المؤلفُ رحِمه الله:

(١١٢) وحَدُّه رفعُ الخطابِ اللاحقِ ثبوتَ حكمٍ بالخطابِ السابقِ

قولُه: (وحدُّه) أي: شرعاً.

يعني المؤلفُ رحمه الله: حكمٌ شرعيٌّ ثابتٌ بدليلٍ شرعيٍّ يأتي بعده دليلٌ شرعيٌّ ثمَّ يَرْفَعُه. هذا يُسَمَّى نسخاً، ولهذا نقولُ في تعريفِه الجامعِ المانعِ: النسخُ هو رفعُ حكمِ دليلٍ شرعيٍّ أو لفظِه ـ يعني أو: رفعُ لفظِه ـ بدليلٍ شرعيٍّ. ولا يمكنُ هذا إلا عن طريقِ الكتابِ والسنةِ، فالإجماعُ لا يَنْسَخُ، والقياسُ أيضاً لا يَنْسَخُ، إنما الذي يَنْسَخُ هو الدليلُ الشرعيُّ؛ الكتابُ أو السنةُ.

والنسخُ ثابتٌ شرعاً، جائزٌ عقلاً:

فأما دليلُ ثبوتِه شرعاً.

فقد قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]. وهذا واضحٌ أن اللهَ قد يَنْسَخُ بعضَ الآياتِ، ويأتي بخيرٍ منها، وقد وقَع ذلك، فقد قال اللهُ تبارك وتعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾. ثم قال سبحانه: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ ـ يعني: قبلَ ذلك كان فيه تثقيلٌ ـ ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن

يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]. وهذا نصٌّ صريحٌ في النسخ.

وقال اللهُ تبارك وتعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وفي السنةِ قال ﷺ: «كنتُ نهيتُكم عن زيارةِ القبورِ ألا فزُوروها»[١].

إذاً: النسخُ ثابتٌ بالقرآنِ والسنةِ.

وهو أيضاً مُقْتَضَى الحكمةِ، وذلك أن الناسَ قد تَخْتَلِفُ المصالحُ باختلافِ أوقاتِهم وباختلافِ أحوالِهم، فتَجِدُ بعضَ الأشياءِ تَصْلُحُ في وقتٍ، ولا تَصْلُحُ في وقتٍ آخرَ، ولهذا جاءتِ الشريعةُ الإسلاميةُ بالتدرُّجِ، فالخمرُ مثلاً أُحِلَّ لنا، ثم عُرِّض لنا بتحريمِه، ثم مُنِعْنا منه عندَ الصلواتِ، ثم مُنْعْنا منه مطلقاً، كلُّ ذلك مراعاةً لمصلحةِ العبادِ.

وقد نصَّ اللهُ تعالى على النسخ في شريعةِ اليهودِ، فقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠].

والغريبُ أن اليهودَ، عليهم لعائنُ اللهِ، يُنْكِرون النسخَ، ويقولون: إن النسخَ يَسْتَلْزِمُ البَداءَ على اللهِ، والبداء يعني: أنه بدا له العلمُ بعدَ أن نَسخ، فكان بالأولِ يَجْهَلُ أن هذه الشريعةَ الناسخةَ هي الأصلحُ، ثم علِم بعدَ ذلك[٢]، فيقالُ لهم: أنتم الآن كذَّبْتُم التوراةَ؛

---

(١) أخرجه مسلم (٩٧٧) عن بريدة رضي الله عنه.

(٢) فائدة: قال شيخنا محمد رحمه الله من اعتقد أن العلم يحدث لله كفر؛ لأن العلم صفة لازمة لله عزّ وجل.

لأن الله يقول: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ﴾. . [آل عمران: ٩٣] ولما نزَلَت التوراةُ حُرِّم فيها ما حُرِّم، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠].

وكونُه يَسْتَلْزِمُ البَداءةَ على اللهِ، هذا ليس بلازم؛ إذ إن اللهَ تعالى يَعْلَمُ أن الحكمَ في هذا الزمانِ أصلحُ من الحكم الثاني، وأن الحكمَ الثانيَ في وقتِه أصلحُ من الحكمِ الأولِ، فلا بداءةَ، فعلمُ اللهِ تعالى واحدٌ، والمتغيرُ هي الأحوالُ.

قولُه رحِمه الله:

(رفعُ الخطابِ اللاحقِ ثبوتَ حكم) «ثبوتَ» هذه مفعولٌ للمصدر «رفعُ».

والمعنى أن يَرْفَعَ الخطابُ اللاحقُ، وهو الثاني، ثبوتَ الحكمِ بالخطابِ السابقِ، وهو الأولُ، فالمنسوخُ هو السابقُ، واللاحقُ هو الناسخُ.

ثم قال رحِمه الله:

(١١٣) رفعاً على وجهٍ أَتَى لَوْلَاهُ ... لَكَانَ ذاكَ ثابتاً كما هُو

هذا البيتُ احترازٌ مما إذا رُفِع الحكمُ عن الشخصِ لحالٍ تَسْتَدْعِي ذلك، كرفعِ وجوبِ القيامِ في الصلاةِ للعاجزِ، فهذا لا يقالُ: نسخٌ؛ لأنه وُجِدَت حالٌ تقتضي التخفيفَ، فخفَّف، وهنا يقولُ: لولاه لكان ذاك ثابتاً. والآن وجوبُ القيامِ ثابتٌ، ولكن ارْتَفَع عن هذا العاجزِ لسببٍ.

ثم قال رحِمه الله:

(١١٤) إذا تَراخَى عنه في الزمانِ ... ما بعدَه من الخطابِ الثاني

يعني: يَشْتَرِطُ المؤلفُ رحمه الله أن يكونَ الثاني، وهو الناسخُ، متأخراً عن الأولِ، والتراخي في كلِّ شيءٍ بحسبِه، قد يَتراخَى لمدةِ شهرٍ، أو شهرين، أو سنةٍ، أو سنتين، وقد يَتراخَى ساعةً أو ساعتين، وقد يَقْتَرِنُ بالأولِ إذا أمكن تنفيذُ الحكمِ، بل على القولِ الراجحِ يمكنُ النسخُ قبلَ التمكنِ من فعلِ المنسوخِ، المهمُّ أن يَثْبُتَ الحكمُ، ثم يأتيَ ما يَنْسَخُه.

ثم قال رحمه الله:

(١١٥) وجاز نسخُ الرَّسْمِ دونَ الحكمِ ... كذاك نسخُ الحكمِ دونَ الرسمِ
(١١٦) ونسخُ كلٍّ منهما إلى بَدَلْ ... ودونه وذاك تخفيفٌ حصَلْ
(١١٧) وجاز أيضاً كون ذلك البَدَلْ ... أَخَفَّ أو أَشَدَّ مِمَّا قَدْ بَطَلْ

أفادنا المؤلفُ رحمه الله أن النسخَ يَنْقَسِمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ من حيث الناسخُ والمنسوخُ:

الأولُ: يجوزُ نسخُ الرسم دونَ الحكم. والمرادُ بالرسمِ هنا اللفظُ، يعني: يجوزُ أن يُنْسَخَ اللفظُ، ويَبْقَى الحكم.

ومنه آيةُ الرجم[1]، فآيةُ الرجم نزَلَت، وقرَأها الصحابةُ رضي الله عنهم، وعقَلوها، ووعَوْها، ونُفِّذَت فعلاً، ثم بعدَ ذلك نُسِخ اللفظُ، وبقِي الحكمُ، فآيةُ الرجم ليست موجودةً، لكن نَعْلَمُ أنها كانت موجودةً، ثم نُسِخَت، والرجمُ لَم يُرْفَعْ كحكمٍ شرعيٍّ.

إذاً: هذا نسخُ اللفظِ دونَ الحكمِ.

فإذا قال قائلٌ: ما الفائدةُ من نسخِ اللفظِ مع بقاءِ الحكمِ؟

---

(١) أخرجه البخاري في عدة مواضع منها كتاب الحدود، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت حديث رقم (٦٨٣٠)؛ ومسلم في الحدود، باب ما جاء في الرجم حديث رقم (١٦٩١).

ولماذا لم يَبْقَ اللفظُ خصوصاً في القرآنِ ليزدادَ تعبُّدُ الناسِ به؛ لأن تلاوةَ القرآنِ عبادةٌ؟

نقولُ: الفائدةُ، واللهُ أعلمُ، هي: بيانُ امتثالِ هذه الأمةِ لأمرِ اللهِ وتنفيذِها لِحُكْمِه، وبيانُ فضيلتِها ومِيزتِها على مَن سبَق من الأممِ؛ لأن اليهودَ أنْكَروا الرجمَ، مع أنه ثابتٌ في الآيةِ في التوراةِ ـ يعني: لفظُه وحكمُه باقٍ ـ ومع ذلك اسْتَكْبَروا عنه، وقصةُ الرجلِ اليهوديِّ الذي زَنَى بامرأةٍ، وأتَيَا إلى الرسولِ ﷺ لعله يَجدُ حكماً دونَ الرجمِ، فأمَر برجمِهما، فقالوا: هذا ليس عندَنا. حتى أُتِي بالتوراةِ، فإذا بآيةِ الرجمِ تلوح(١).

إذاً: الفائدةُ بيانُ امتثالِ هذه الأمةِ لحكمِ اللهِ، وإن كان منسوخَ اللفظِ، ولا تَسْتَكْبِرُ عن حكمِ اللهِ أبداً، ولو لم يكنْ أمامَ عينِها.

الثاني: نسخُ الحكمِ دونَ لفظِه. يعني: نسخُ الحكمِ، واللفظُ باقٍ. ومنه آيةُ الصيامِ وآيةُ المصابرةِ، فالمنسوخُ باقٍ لفظُه.

والفائدةُ من بقاءِ لفظِه:

١ ـ زيادةُ الأجرِ بالتلاوةِ؛ لأنه لو نُسِخ لفظُه لم يَحْصُلْ لنا أجرٌ.

٢ ـ تذكيرُ العبادِ بنعمةِ اللهِ علينا، فيُذَكَّرُ العبادُ بهذه النعمةِ إذا كان من الأثقلِ إلى الأخفِّ، أو يُذَكَّرون بحسنِ ترتيبِ الشريعةِ إذا كان من الأخفِّ إلى الأثقلِ.

الثالثُ: نسخهما معاً يعني التلاوة والحكم.

---

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة آل عمران، باب ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَىٰةِ فَاتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ حديث رقم (٤٥٥٦)؛ ومسلم في الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا، حديث رقم (١٦٩٩).

ومثَّلوا لذلك بحديثِ عائشةَ، رضِي اللهُ عنها، في الرضاعةِ، قالت رضي الله عنها: كان فيما أُنْزِل في القرآنِ عشرُ رَضَعاتٍ معلوماتٍ يُحَرِّمْنَ، ثم نُسِخْنَ بخمسٍ معلوماتٍ، فتُوُفِّي رسولُ اللهِ ﷺ، وهن فيما يُقْرَأُ من القرآنِ[1].

فمن حيث اللفظُ: ليس في القرآنِ أن الرضاعَ عشرُ رَضَعاتٍ.

وأما الحكمُ: فقد انْتَقَل إلى الخمسِ.

إذاً فالعشرُ فيها نسخُ اللفظِ والحكمِ، والخمسُ فيها نسخُ اللفظِ وبقاءُ الحكمِ.

إذاً صار النسخُ يَنْقَسِمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ باعتبارِ بقاءِ المنسوخِ وعدمِه.

وينقسمُ من جهةٍ أخرى إلى أقسامٍ؛ إلى بدلٍ، وإلى غيرِ بدلٍ، بمعنى أنه يَنْقُلُ الناسَ من الحكم الأولِ، ويُعْفَى عنه إلى غيرِ بدلٍ، أو إلى بدلٍ، والبدلُ قد يكونُ أخفَّ أو أثقَلَ أو مساوياً.

فيكونُ التقسيمُ أولاً إلى بدلٍ وإلى غيرِ بدلٍ؛ إلى بدلٍ بمعنى أن يُنْسَخَ الحكمُ الأولُ، ويَحِلَّ محلَّه حكمٌ ثانٍ.

إلى غيرِ بدلٍ: يُنْسَخُ الحكمُ، ولا يَحِلُّ محلَّه حكمٌ ثانٍ.

مثاله: إلى غيرِ بدلٍ. ومثَّلوا له بنسخ وجوبِ الصدقةِ بينَ يدَيْ مُناجاةِ الرسولِ ﷺ، كان المؤمنون مؤمورين أولاً ألَّا يُخاطِبَ الرسولَ ﷺ أحدٌ منهم إلا إذا قدَّم صدقةً، ثم نُسِخ بعد هذا، فيكونُ هنا النسخُ إلى غيرِ بدلٍ.

مثالٌ آخرُ: نسخُ وجوبِ اللزومِ للصائمِ إذا نام، فلقد كان الأمرُ

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الرضاع، باب ٦: التحريم بخمس رضعات رقم (٢٤) (١٤٥٢).

أولَ ما نزَل الصيامُ أن الإنسانَ إذا نام امتنع عن الأكلِ إلى أن تَغْرُبَ الشمسُ من اليومِ التالي، ثم نُسِخ هذا.

وهل نُسِخَ إلى بدلٍ أم إلى غيرِ بدلٍ؟ يعني: هل نُسِخ على أن يَفْعَلوا كذا بدلَه، أو نُسِخ تخفيفاً، وحلَّ الحكمُ الخفيفُ؟

الجوابُ: الثاني.

إذاً فالمثالُ الذي لا يَرِدُ عليه شيءٌ هو نسخُ وجوبِ تقديمِ الصدقةِ بينَ يدي الرسولِ ﷺ.

الثاني: إلى بدلٍ. والبدل قد يكونُ أخفَّ أو أثقلَ أو مساوياً.

مثالُ الأخفِّ: آيةُ المصابرةِ، كان الواجبُ أولاً أن العشرين يَغْلِبون مائتين - يعني: الرجلُ عن عشرةٍ - ثم نُسِخ إلى أن المائتين يَغْلِبون أربعمائةٍ. ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦].

مثالُ أن يكونَ البدلُ أثقلَ: أولَ ما فُرِض الصيامُ كان الإنسانُ مُخَيَّراً بينَ أن يصومَ أو يُطْعِمَ عن كلِّ يوم مسكيناً، ثم تعَيَّن الصيامُ بعد ذلك(١)، ولا شكَّ أن التخييرَ أخفُّ من تعيُّنِ الصيامِ؛ لأن التخييرَ أوسعُ للإنسانِ من التعيينِ.

مثالُ أن يكونَ البدلُ مساوياً: كان الواجبُ أولاً أن يَسْتَقْبِلَ الإنسانُ بيتَ المقدسِ في الصلاةِ، ثم نُسِخ إلى استقبالِ الكعبةِ(٢)، وكلاهما واحدٌ، فالإنسانُ واقفٌ، سواءٌ اتَّجه إلى كذا، أو إلى كذا، أو إلى كذا، كلُّه واحدٌ بالنسبةِ للمكلَّفِ، ليس فيه فرقٌ أن هذا أثقلُ أو أخفُّ.

---

(١) متفق عليه من حديث سلمة بن الأكوع: البخاري (٤٥٠٧)؛ ومسلم (١١٤٥).

(٢) حديث تحويل القبلة متفق عليه من حديث البراء رضي الله عنه: البخاري (٤٤٨٦)؛ ومسلم (٥٢٥).

فإذا قال قائلٌ: بيِّنوا لنا الحكمة فيما إذا نُسِخ الشيءُ من شيءٍ أخفَّ إلى أثقلَ؟

نقولُ: الحكمةُ أمران:

الأولُ: ابتلاءُ الناسِ بالقَبولِ وعدمِه، وهذا فيه امتحانٌ.

الثاني: بيانُ حكمةِ اللهِ في التدرُّج في التشريعِ فالناس يقابلون بالأهونِ حتى تستقبلَ نفوسُهم الحكمَ الثانيَ بكلِّ سهولةٍ.

وإذا قال قائلٌ: ما الحكمةُ في نسخِه من الأثقلِ إلى الأخفِّ؟

نقولُ: الحكمةُ ظاهرةٌ، وهي:

١ ـ التخفيفُ على العبادِ.

٢ ـ بيانُ رحمةِ اللهِ عزّ وجل بعبادِه حيث خفَّف عن العبادِ.

وإذا قيل: ما الفائدةُ من النسخِ إلى مساوٍ؟

نقولُ: لا يمكنُ أن يقعَ التساوي بين الناسخ والمنسوخ من كلِّ وجهٍ، لكنه يقع باعتبارِ فعلِ المكلَّفِ، أما باعتبارِ الحكمِ فلا، والحكمةُ أن بيتَ اللهِ الحرامَ أولى أن يُسْتَقْبَلَ من بيتِ المقدسِ، على أن شيخَ الإسلامِ ابنَ تيميةَ رحِمه اللهُ يقولُ: إن أولَ بيتٍ وُضِع للناسِ لَلذي ببكةَ، وإنَ جميعَ الأنبياءِ قبلتُهم هي الكعبةُ، لكنَّ استقبالَ بيتِ المقدسِ من تصرُّفِ أحفادِ اليهودِ أو النصارى[1].

ويقالُ: إن الرسولَ ﷺ استقبل بيتَ المقدسِ لمَّا وصَل إلى المدينةِ؛ تأليفاً لليهودِ، وكان أولَ ما قدم المدينةَ يُحِبُّ موافقةَ اليهودِ فيما لم يُنْهَ عنه.

إذاً نقولُ: إن هذا النسخَ إلى بدلٍ مماثلٍ، هذا باعتبارِ

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٣٧٩).

المكلَّفِ، لكن بالنسبةِ للحكم، فلا بد أن يكونَ المنسوخُ إليه أَوْلَى بالحكمِ من المنسوخِ، لا شكَّ في هذا.

* ولـمَّا ذكَر المؤلفُ رحمه الله النسخَ وأقسامَه، وأنه جائزٌ عقلاً، وواقعٌ شرعاً ذكَر بماذا يكونُ النسخُ، فقال:

(١١٨) ثم الكتَابُ بالكتابِ يُنْسَخُ   كسنةٍ بسنةٍ فتُنْسَخُ

يعني: نسخُ القرآنِ بالقرآنِ، فهذا ثابتٌ، ومنه قولُه تبارك وتعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: ٦٥، ٦٦]. فهذا نسخُ قرآنٍ بقرآنٍ، وهذا واضحٌ.

وقولُه رحمه الله: (كسنةٍ بسنةٍ فتُنْسَخُ).

يعني رحمه الله: كما تُنْسَخُ السنةُ بالسنةِ، وهذا أيضاً ظاهرٌ، ومثالُه قولُه ﷺ: «كنتُ نهَيْتُكم عن زيارةِ القبورِ فزُورُوها»[1].

ثم قال رحمه الله:

(١١٩) ولم يَجُزْ أن يُنْسَخَ الكتابُ   بسنةٍ بل عكسُه صوابُ

يعني رحمه الله: أنه يَمْتَنِعُ أن يُنْسَخَ القرآنُ بسنةٍ، قالوا: لأن القرآنَ متواترٌ، أما السنةُ فليست متواترةً، ولهذا فصَّل بعضُهم فقال: يجوزُ أن يُنْسَخَ القرآنُ بالسنةِ المتواترةِ، ولا يجوزُ أن يُنْسَخَ بالآحادِ، ولكنَّ الصحيحَ أنه إذا صحَّ الحديثُ عن النبيِّ ﷺ، وكان ناسخاً للقرآنِ أنه يُعْمَلُ به، ولكن يشترط للنسخ شرطان:

(١) سبق تخريجه ص(١٥٤).

١ ـ ألا يمكنَ الجمعُ، يعني: أن يَتَعَذَّرَ الجمعُ، فإن أمكن الجمعُ وجَب، ولا نسخَ؛ لأن النسخَ يعني إبطالَ أحدِ الدليلين.

٢ ـ وأن يُعْلَمَ تأخُّرُ الناسخ، فإن شكَكْنا فيه فلا نسخَ، ويَجِبُ أن نذهبَ إلى الترجيحِ، فإن لم يُوجَدْ مرجِّحٌ وجَب التوقفُ والصحيح أنه لا يشترط أن يكونَ الناسخ أعلى ثبوتاً من المنسوخ إذا صحَّ.

وعلى هذا فنقولُ: الصوابُ أنه يجوزُ نسخُ القرآنِ بالسنةِ إذا صحَّت عن النبيِّ ﷺ؛ لأن النسخَ محلُّه الحكمُ، والحكمُ يَثْبُتُ بالقرآنِ والسنةِ، فإذا صحَّت عن الرسولِ ﷺ نسَخَت، ومع هذا فإننا لا نَحْفَظُ إلا مثالاً واحداً في قولِه تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [النساء: ١٦]. هذا في الذَّكَرَيْن يأتيانِ الفاحشةَ فيما بينَهما، وهو اللِّواطُ، أمَر الله أن نُؤْذِيَهما وأنهما إذا تابا وأصْلَحا فإننا نُعْرِضُ عنهما. ثم جاءت السنةُ: «مَن وجَدْتُموه يَعْمَلُ عملَ قومِ لوطٍ فاقْتُلوا الفاعلَ والمفعولَ به»(١).

لكنَّ هذا الحديثَ لا يَتَحَقَّقُ فيه الشرطُ الذي قلنا، وهو الصحةُ، إلا أن هذا الحديثَ تأيَّد بعملِ الصحابةِ رضي الله عنهم، فقد أجمع الصحابةُ على قتلِ الفاعلِ والمفعولِ به، لكن اخْتَلَفوا كيف

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٣٤٩٢)؛ وأحمد (١/ ٣٠٠)؛ وأبو داود (٤٤٦٢)؛ والترمذي (١٤٥٦)؛ وابن ماجه (٢٥٦٣)؛ والطبري في «تهذيب الآثار» (٨٧٠)؛ وابن حزم في «المحلى» (١١/ ٣٨٧)؛ وأبو يعلى (٢٤٦٣)؛ والدارقطني (٣/ ١٢٤)؛ والحاكم (٤/ ٣٥٥)؛ والبيهقي (٨/ ٢٣١ ـ ٢٣٢) كلهم من حديث ابن عباس وصححه الحاكم ووافقه الذهبي وهو معلول وله شواهد ضعيفة فالحديث غير قوي.

يكونُ القتلُ، كما نقَل ذلك ابنُ تيميةَ وغيرُه[١].

وقولُه رحِمه اللهُ: (بل عكسُه صوابُ). أي: أن نسخَ السنةِ بالكتابِ هو الصوابُ، والصوابُ أن النسخَ يكونُ بالقرآنِ وبالسنةِ، بعضِهما مع بعضٍ، لكن يُشْتَرَطُ في السنةِ أن تَصِحَّ إلى النبيِّ ﷺ.

ثم قال رحمه الله:

(١٢٠) وذو تواتُرٍ بمثلِه نُسِخْ وغيرُه بغيرِه فلْيَنْتَسِخْ

قولُه: (وغيرُه). يعني: غيرُ المتواترِ.

وقولُه: (بغيرِه). يعني: بغيرِ المتواترِ.

أفادنا المؤلفُ رحمه الله في هذا البيتِ أنه يجوزُ نسخُ المتواترِ بالمتواترِ، ونسخُ الآحادِ بالمتواترِ، ويجوزُ نسخُ الآحادِ بالآحادِ.

ولا يجوزُ نسخُ المتواترِ بالآحادِ؛ لأنه على كلامِ المؤلفِ لا يجوزُ أن يكونَ الناسخُ أضعفَ، ومعلومٌ أن الآحادَ أضعفُ من المتواترِ، لكنَّ في كلامِه نظراً، والصوابُ أن المدارَ على الصحةِ.

قال رحِمَه الله:

(١٢١) واختار قومٌ نسخَ ما تَواتَرا بغيرِه وعكسُه حَتْماً يُرَى

قولُه: (بغيرِه). يعني: بغيرِ المتواترِ، يعني: يُنْسَخُ المتواترُ بالآحادِ.

وقولُه: (وعكسُه حَتْماً يُرَى). عكسُه، أي: نسخُ الآحادِ بالمتواترِ.

وقولُه: (حَتْماً يُرَى). يعني: أنه يَتَحَتَّمُ القولُ به.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣٤/ ١٨١)، والمغني (١٢/ ٣٥٠).

بابٌ في التعارضِ بينَ الأدلةِ والترجيحِ

ثم قال رحِمه الله: بابٌ في التعارضِ بينَ الأدلةِ والترجيحِ.
قال رحِمه الله:

(١٢٢) تعارُضُ النُّطقينِ في الأحكامِ   يأتى على أربعةٍ أقسامِ

قولُه رحمه الله: (تعارضُ النطقين) المرادُ به الكتابُ والسنةُ؛ لأن القرآنَ كلامُ اللهِ، وقد قال الله عنه: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الجاثية: ٢٩] المرادُ بالكتابِ في الآية القرآنُ، والسنةُ نطقُ النبيِّ ﷺ.

يقولُ رحمه الله: التعارضُ يأتي على أربعةِ أقسامٍ، بيَّنها بقولِه.

(١٢٣) إما عمومٌ أو خصوصٌ فِيهِمَا   أو كلُّ نطقٍ فيه وصفٌ منهُمَا

(١٢٤) أو فيه كلٌّ منهما ويُعْتَبَرْ   كلٌّ من الوصفينِ في وجهٍ ظهَرْ

بيَّن رحمه الله في هذين البيتين الأقسامَ الأربعةَ، وهي:

القسمُ الأولُ: التعارُضُ بينَ عامين.

القسمُ الثاني: التعارضُ بينَ خاصين.

القسمُ الثالثُ: التعارضُ بينَ عامٍّ وخاصٍّ مُطْلَقٍ.

القسمُ الرابعُ: التعارضُ بينَ عامٍّ وخاصٍّ من وجهٍ.

هذه هي أقسامُ التعارضِ الأربعةُ، ثم قال رحمه الله:

(١٢٥) فالجمعُ بينَ ما تعارَضَا هنا   في الأوَّلَيْن واجبٌ إن أمْكَنَا

(١٢٦) وحيثُ لا إمكانَ فالتوقُّفُ   ما لم يكنْ تاريخُ كلٍّ يُعْرَفُ

(١٢٧) فإن علِمْنا وقتَ كلٍّ منهُمَا   فالثانِ ناسخٌ لما تقَدَّمَا

يعنى المؤلفُ رحمه الله: أنه إذا تعارض عامَّان أو خاصَّان

وجَب الجمعُ بينَهما، فإذا ورَد في القرآنِ على سبيلِ المثالِ: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنعام: ٢٣]. وورَد فيه أنهم ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢] ـ يعني: المشركين ـ فهذان عامان، فكيف نعملُ؟ نقولُ: يَجِبُ أولاً الجمعُ، فإن لم يمكنِ الجمع رجَعْنا إلى التاريخ، إن علِمْنا المتأخرَ فهو الناسخُ، وإن لم نَعْلَمْ فالترجيحُ، وإن لم يكنْ ترجيحٌ وجَب التوقفُ.

والمثالُ على التعارضِ بين خاصين مثلُ: أن يَرِدَ نصٌّ: أكْرِمْ زيداً. ونصٌّ آخرُ: لا تُكْرِمْ زيداً. هذا تعارضٌ، فإذا أمكن الجمعُ، وقيل: إن المعنى: أكرمْ زيداً إن اجْتَهَد، أو: لا تكرمْ زيداً إن أهْمَلَ. وجَب الجمعُ، وإذا لم يمكنْ عمِلْنا بالمتأخرِ، وإذا لم يمكنْ فالترجيحُ، وإن لم يمكنْ فالتوقفُ، وهذا معنى قولِه:

(١٢٦) وحيث لا إمكانَ فالتوقفُ ... ما لم يكنْ تاريخُ كلٍّ يُعْرَفُ

(١٢٧) فإن علِمْنا وقتَ كلٍّ منهما ... فالثانِ ناسخٌ لما تقدَّما

هذا بينَ العامين مطلقاً، وبينَ الخاصين مطلقاً، أما القسمُ الثالثُ فقال رحمه الله:

(١٢٨) وخصَّصوا في الثالثِ المعلومِ ... بذي الخصوصِ لفظَ ذي العمومِ

يعني رحمه الله: إذا تعارَض عامٌّ وخاصٌّ فإننا نُخَصِّصُ العامَّ بالخاصِّ، وهذا يقعُ كثيراً، ومثالُه قولُه ﷺ: «فيما سقَت السماءُ العشرُ»[1] فقوله (فيما) عامٌّ يَشْمَلُ القليلَ والكثيرَ، وقال ﷺ: «ليس فيما دونَ خمسةِ أوْسُقٍ صدقةٌ»[2]. هذا يُخْرِجُ القليلَ. وهنا لا إشكال تخصص العام بالخاص.

---

(١) سبق تخريجه ص(١٢٧).

(٢) سبق تخريجه ص(١٢٨).

أما القسمُ الرابعُ فقال فيه رحِمه الله:

(١٢٩) وفي الأخيرِ شَطْرُ كلِّ نطقِ　　من كلِّ شِقٍّ حكمُ ذاك النطقِ

يعنى: معناه أنه إذا تعارَضَ نَصَّانِ من وجهٍ، فإننا نَحْكُمُ بتخصيصِ عمومِ كلٍّ منهما بخصوصِ الآخرِ.

مثالُ ذلك: قال النبيُّ ﷺ: «لا صلاةَ بعدَ الصبحِ حتى تَطْلُعَ الشمسُ»[1]. وقال ﷺ: «إذا دخَل أحدُكم المسجدَ فلا يَجْلِسْ حتى يُصَلِّيَ ركعتين»[2].

فالأولُ: «لا صلاةَ بعدَ الصبحِ حتى تطلُعَ الشمسُ». فيه عمومُ الصلاةِ؛ لأن قولَه ﷺ: «لا صلاةَ». «صلاة» نكرةٌ في سياقِ النفيِ فتَعُمُّ.

وفيه خصوصُ الزمنِ، وهو ما بينَ صلاةِ الصبحِ إلى طلوعِ الشمسِ.

وقوله ﷺ: «إذا دخَل أحدُكم المسجدَ فلا يَجْلِسْ حتى يُصَلِّيَ ركعتين». فيه عمومُ الصلاةِ، وعمومُ النهي عن الجلوسِ، ولكنَّ الصلاةَ هذه خاصةٌ في تحيةِ المسجدِ، فهذا رجلٌ دخَل في وقتِ النهيِ، إذا قلنا له: لا تُصَلِّ، نكونُ قد أخَذْنا بعمومِ النهيِ: «لا صلاةَ بعدَ الصبحِ حتى تطلُعَ الشمسُ». وإذا قلنا: صَلِّ، نكون أخَذْنا

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها (٨٢٧) (٢٨٨).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصلاة، باب إذا دخل المسجد فليركع ركعتين (٤٤٤)؛ ومسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحية المسجد بركعتين (٧١٤) (٧٠).

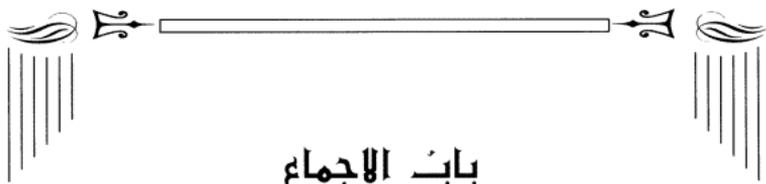
بعموم: «إذا دخل أحدُكم المسجدَ فلا يَجْلِسْ حتى يُصَلِّيَ ركعتين».
فبأيِّهما نَعْمَلُ؟.

الجوابُ: نقولُ: في هذه الحالِ يُعْمَلُ بهما جميعاً في الصورةِ التي يَتَّفِقان فيها، كما إذا دخَل المسجدَ في غيرِ وقتِ النهي، فإنه لا يَجْلِسُ حتى يُصَلِّيَ ركعتين، ويُتَوَقَّفُ في الصورةِ التي يَقَعُ فيها التعارضُ، إلا إذا وُجِد ما يُؤَيِّدُ عمومَ أحدِهما، فإننا نَعْمَلُ به، وهنا وجَدْنا أن النهيَ عن الصلاةِ بعدَ صلاةِ الصبحِ أضعفُ من الأمرِ بالصلاةِ، وجهُ ذلك أن النهيَ عن الصلاةِ بعدَ صلاةِ الصبحِ قد ورَد تخصيصُه في عدةِ مواضعَ، منها إعادةُ الجماعةِ، يعني: لو جئتَ بعدَ أن صلَّيْتَ الصبحَ، ووجَدْت الناسَ يصلون جماعةً فصَلِّ معهم.

ومنها ركعتا الطوافِ فإنهما يجوزان في وقتِ النهي، ومنها سنةُ الوضوءِ فتمَزَّق بذلك عمومُ النهيِ عن الصلاةِ بعدَ الفجرِ، ولذلك نقولُ: إن القولَ الراجحَ في هذه المسألةِ أن كلَّ صلاةٍ لها سببٌ فإنه يجوزُ أن تُفْعَلَ في وقتِ النهي؛ لأنا وجَدْنا أن عمومَ الأمر بهذه الصلاةِ التي لها سببٌ أقوى.

قال رحِمه الله:

(١٣٠) فاخْصُصْ عمومَ كلِّ نطقٍ مِنْهُما بالضدِّ من قِسْمَيْهِ واعْرِفَنْهُمَا

المرادُ بهذا البيتِ: عمومُ كلٍّ منهما اخْصُصْه بخصوصِ الآخرِ حتى تَسْلَمَ من معارضةِ النصَّيْنَ.

بابُ الإجماعِ

الإجماعُ في اللغةِ يُطْلَقُ على معنيين؛ أحدُهما العزمُ، والثاني الاتفاقُ.

مثالُ العزم: قولُه تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]. فقولُه: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾. بمعنى: اعْزِموه واعْتَمِدوه.

المعنى الثاني: الاتفاقُ.

ومثالُه قولُنا: أجمع العلماءُ على كذا. فمعنى أجمعوا هنا، أي: اتفقوا.

ولا بد في الإجماعِ من أن نعرفَ ما هو، ثم نَعْرِفَ مرتبتَه في الأدلةِ، وهل هو من الأدلَةِ أو لا؟.

قال رحِمه الله:

(١٣١) هو اتفاقُ كلِّ أهلِ العصرِ   أي علماءِ الفقهِ دونَ نُكْرِ

(١٣٢) على اعتبارِ حكمِ أمرٍ قد حدَثْ   شرعاً كحرمةِ الصلاةِ بالحَدَثْ

هذا هو تعريفُ الإجماعِ، فالإجماعُ هو اتفاقُ مُجْتَهِدِي هذه الأمةِ على حكمٍ شرعيٍّ.

فقولُنا: اتفاقٌ: خرَج به إذا لم يكنْ اتفاقٌ.

وقولُنا: مُجْتَهِدِي هذه الأمةِ. خرَج به علماءُ غيرها، فليسوا بحجةٍ. وخرَج بذلك أهلُ التقليدِ، فإنهم لا يُعَدُّون من العلماءِ بالاتفاقِ.

وقولُنا: على حكمٍ شرعيٍّ. خرَج به ما لو اتفقوا على حكم حسيٍّ، أو حكم عاديٍّ، فهذا لا عبرةَ به، فلا بد أن يكونَ الاتفاقُ على حكمٍ شرعيٍّ.

ثمَّ قيَّد المؤلفُ رحمه الله أهلَ العصرِ بأنهم الفقهاءُ، فقال: أي: علماءِ الفقهِ. وهذا يُغْنِي عنه قولُنا: اتفاقُ مجتهدي هذه الأمةِ. وعليه فإنه لو اتفق علماءُ النحوِ على مسألةٍ ما فإنها لا تَدْخُلُ في هذا التعريفِ، فليس لنا بهم شأنٌ يتفقون أو يَخْتَلِفون.

وقولُه رحِمه الله:

(١٣٢) .... قد حدث   شرعاً كحرمةِ الصلاةِ بالحَدَثْ

حرمةُ الصلاةِ في الحدثِ ظاهرُ كلام المؤلف رحمه الله أن دليلَها الإجماعُ، وليس كذلك، بل دليلُها النصُّ قبلَ الإجماع، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

والأمرُ بالغسلِ نهيٌ عن التركِ، وقال النبي ﷺ: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»(١) إذاً هذا ثابت بالنص، ولا حاجةَ إلى القولِ بأنه ثابتٌ بالإجماعِ.

قال رحِمه الله:

(١٣٣) واحْتُجَّ بالإجماعِ من ذي الأُمَّهْ   لا غيرِها إذ خُصِّصت بالعِصْمَهْ

قولُه: (من ذي الأمة). أي: من هذه الأمةِ.

يعني أن الإجماعَ لا يُعْتَبَرُ إلا من هذه الأمةِ، فلو اجتمع علماءُ

---

(١) رواه البخاري: كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طهور رقم (١٣٥)؛ ومسلم: كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة رقم (٢٢٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

اليهودِ على حكم مسألةٍ من المسائلِ، وعلماءُ النصارى على هذا الحكمِ نفسِه، فإننا لا نَأْخُذُ بقولِهم، فالعبرةُ بإجماعِ علماءِ المسلمين فقط.

وقولُه رحمه الله: (**إذ خُصِّصَت بالعِصْمه**). إذ هنا للتعليلِ، يعني: أن الإجماعَ الذي يكونُ حجةً هو إجماعُ هذه الأمةِ دونَ غيرها من الأممِ، وعلَّل ذلك رحمه الله بالعصمةِ؛ لأنها مخصوصةٌ بالعصمةِ، وغيرُها لم يُخَصَّصْ، والدليلُ على التخصيصِ قولُه ﷺ فيما يُرْوَى عنه: «لا تَجْتمعُ أمتي على ضلالةٍ»[1]. فإن هذا نصٌّ في أن هذه الأمةَ معصومةٌ من الخطأِ، وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]. فهم شهداءُ على الناسِ، وهذا يَشْمَلُ الشهداءَ على أفعالِ الناسِ، والشهداءَ على أحكامِ أفعالِ الناسِ، وهذا يَدُلُّ على أن إجماعَ هذه الأمةِ حجةٌ.

ولكن هل لا بد لكلِّ إجماعٍ من دليلٍ؟

نقولُ: نعم، لا بد أن يكونَ لكلِّ إجماعٍ مستندٌ من القرآنِ أو السنةِ أو تعليلٌ، ولهذا أنكر بعضُ العلماءِ رحمهم الله الإجماعَ دليلاً رابعاً، وقال: إن الإجماعَ لا بد أن يَنْبَنِيَ على دليلٍ سابقٍ.

لكن قد يَخْفَى مستند الإجماع على المستدلِّ، ولا يكونُ أمامَه

---

(١) رواه الترمذي (٣/٢٠٧)؛ وابن ماجه (٢/١٣٠٣)؛ والحاكم في «المستدرك» (١/١١٥) وذكره السخاوي في «المقاصد» (٤٦٠) وقال عنه: «وبالجملة فهو حديث مشهور المتن ذو أسانيد كثيرة وشواهد متعددة في المدفوع وغيره.
وذكره الهيثمي في «المجمع» (٥/١٢٩) وقال «رواه الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق مولى آل طلحة وهو ثقة.
وحسنه الألباني في «ظلال الجنة» (٨٠).

إلا الإجماعُ، وقد لا يَخْفَى على المستدلِّ، لكن يأتى بالإجماعِ لقطعِ النزاعِ، يعني مثلاً آيةٌ من القرآنِ أجْمَعوا على أن معناها كذا وكذا، وفيه احتمالٌ، وإذا قلنا: إن معناها كذا وكذا بالإجماعِ فحينئذٍ نَقْطَعُ النزاعَ، فلا يستطيعُ أحدٌ أن يُنازِعَ، وإلا فكلُّ إجماعٍ له مستندٌ إما أن يكونَ ظاهراً بيناً، وإما ألا يكونَ ظاهراً.

مسألة: وإذا كان مستندُ الإجماعِ ظاهراً بيناً، هل نَعْدِلُ عن هذا المستندِ ونَحْتَجُّ بالإجماعِ، أو نحتجُّ بالمستندِ؟

الجوابُ: الثاني، نحتجُّ بالمستندِ؛ لأن هذا هو الأولى، فإذا كان الإجماعُ استند إلى سنةٍ، فليس هناك حاجةٌ إلى أن نحتجَّ بالإجماعِ، فعندَنا السنةُ، لكن قد نحتاجُ إليه لقطعِ النزاعِ.

○ المسألة الثانيةُ: هل الإجماعُ ممكنٌ ومنضبطٌ؟

الجوابُ: قيل بذلك، وقيل بعدمِه، قيل: إن الإجماعَ ممكنٌ ومنضبطٌ، وقيل: لا. وقد نُقِل عن الإمام أحمدَ رحمه الله أنه قال: من ادَّعَى الإجماعَ فهو كاذبٌ، وما يدريه لعلهم اختلفوا[1]. وصدق رحمه الله، كان الناس في مشارق الأرض ومغاربها، وكانت المواصلات في ذلك الوقت صعبة فمن الذي أدرانا أنه لم يبق عالم إلا وافق، والعلماء منتشرون في أقطار الدنيا، إذاً فدعوى الإجماع بعد انتشار الأمة غير صحيحة.

وقيل الإجماعُ في صدرِ الأمةِ ممكنٌ، لا حينَ انتشرت الأمةُ وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمّية رحمه الله[2].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٠).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٧).

حيث قال رحمه الله: والإجماعُ الذي يَنْضَبِطُ ما كان عليه سلفُ الأمةِ ـ يعني القرونَ المفضَّلةَ ـ إذ بعدَهم كثُر الخلافُ وانتشرت الأمةُ، وهذا القولُ هو الصحيحُ.

○ المسألةُ الثالثةُ: هل هناك دليلٌ على أن الإجماعَ دليلٌ؟

الجواب: نعم، فقد دلَّ كتابُ اللهِ عزّ وجل وسنّة النبيِّ ﷺ على أن الإجماعَ دليلٌ شرعيٌّ.

فمن الكتاب:

١ ـ قولُه تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ووجهُ الدلالةِ من الآيةِ أن اللهَ أوْجَب الرجوعَ إلى الكتابِ والسنةِ عندَ التنازعِ والاختلافِ، فإذا أجمَعْنا على شيءٍ فلا حاجةَ للرجوعِ إلى الكتابِ والسنةِ.

٢ ـ قولُ اللهِ تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

ومن السنةِ ما يُرْوَى عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «لا تجتمعُ أمتي على ضلالة»[١]. لكنَّ هذا الحديثَ ليس بصحيحٍ.

ثم قال رحمه الله:

(١٣٤) وكلُّ إجماعٍ فحجةٌ على ... مَن بعدَه في كلِّ عصرٍ أقْبَلا

يعني: أنه إذا أجْمَعَت الأمةُ على شيءٍ فإنه حجةٌ على مَن بعدَها إلى يومِ القيامةِ، فلا يجوزُ لمن كانوا مجتهدين بعد أن حصلَ الإجماعُ أن يُخالِفوا الإجماعَ.

---

(١) سبق تخريجه ص(١٧٠).

وهل يكونُ الإجماعُ حجةً على مَن قبلَه؟

الجوابُ: لا يمكنُ؛ لأن الذين قبلَه انتهَوْا وماتوا وفارقوا الدنيا، لكن لو كانوا باقين، وحصَل الإجماعُ في عصرهم فهو حجةٌ عليهم.

قال رحِمه الله:

(١٣٥) ثم انقراضُ عصرِه لم يُشْتَرَطْ أي في انعقادِه وقيل مُشْتَرَطْ

هنا مسألة: هل يُشْتَرَطُ لثبوتِ الإجماعِ انقراضُ العصرِ أو يَحْصُلُ الإجماعُ بأولِ لحظةٍ أجْمَعوا عليها؟

الجوابُ: هذه المسألةُ فيها خلافٌ بين أهل العلم رحمهم الله، فبعضهم يقول: لا يشترط انقراض عصره. وهذا هو الصحيح؛ لأنه بمجرد إجماعهم ثبت الدليل، فلو نقض أحدهم قوله صار ناقضاً للدليل فلا عبرة به.

والقولُ الثاني: إنه لا بد من انقراض العصر؛ وذلك لأنه يجوز لأحدهم أن يغيّر رأيه، فلا إجماعَ حتى ينقرضَ عصره، فإن كان الإجماع من التابعين فلا ينعقد الإجماع إلا بانقراض عصرهم وهكذا. فلا بدّ من انقراض العصر.

قال رحِمه الله:

(١٣٦) ولم يَجُزْ لأهلِه أن يَرْجِعوا إلا على الثاني فليس يُمْنَعُ

قولُه: (لأهلِه). أي: أهلِ الإجماعِ.

وقولُهُ: (أن يَرْجِعوا إلا على الثاني). أي القول الثاني وهو الذي يقولُ: يُشْتَرَطُ انقراضُ العصرِ، وأما على القول الأولُ فلا يجوزُ لهم الرجوعُ؛ لأنه حصَل الإجماعُ فلا يمكنُ أن يَرْجِعوا.

ولنَفْرِضْ مثلاً أننا هنا نحن الأمةَ جميعاً، إذا قلنا: هذا حرامٌ.

وقال واحدٌ منا: هذا حلالٌ. فهل هذا إجماعٌ؟ الجوابُ: لا؛ لأنهم لم يَتَّفِقوا على القولِ.

وإذا قلنا: هذا حرامٌ. وأجْمَعْنا على ذلك، هل لأحدٍ أن يرجعَ؟

الجوابُ: على قولين:

وإذا قلنا: لا يُشْتَرَطُ. فليس لنا أن نرجعَ، وهذا هو الصحيحُ.

وإن قلنا: يُشْتَرَطُ انقراضُ العصرِ. فلنا أن نرجعَ ولهذا قال:

ولـم يَـجُـزْ لأهـلِـه أن يَـرْجِـعـوا إلا عـلـى الـثـانـي فـلـيـس يُـمْـنَـعُ

ثم قال رحِمه الله:

(١٣٧) ولـيُـعْـتَـبَـرْ عـلـيـه قـولُ مَـن وُلِـدْ وصـار مـثـلَـهـم فـقـيـهـاً مـجـتـهـد

يعني: كذلك أيضاً مَن وُلِد وصار فقيهاً، فهل تُعْتَبَرُ موافقتُه أو لا؟

على قولين:

إن قلنا: بانقراضِ العصرِ قلنا: لا بد أن يَبْلُغَ، ويَرْشُدَ، ويَحْصُلَ له علمٌ، وإن قلنا بعدمِ ذلك قلنا: لا شرطَ. وأيُّهما أصحُّ؟

تقَدَّم أن الراجحَ أن انقراضَ العصرِ ليس بشرطٍ.

قال رحِمه الله:

(١٣٨) ويَـحْـصُـلُ الإجـمـاعُ بـالأقـوالِ مِـن كـلِّ أهـلِـه وبـالأفـعـالِ

(١٣٩) وقولِ بعضٍ حيث باقيهم فعَلْ وبانتشارٍ مع سكوتِهم حصَلْ

ذكَر المؤلفُ رحِمه الله في هذين البيتين ما يحصل به الإجماعُ. فقال: يَحْصُلُ الإجماعُ بالقولِ من أهلِه، وكيف الإجماعُ بالقولِ؟

يعني: أن كلَّ أهلِه قالوا: هذا حلالٌ، أو هذا حرامٌ، أو هذا مشروعٌ، أو هذا غيرُ مشروعٍ. وهذا هو الأول.

والثاني مما يَحْصُلُ به الإجماعُ: الأفعالُ، يعني: إذا أجْمَع

علماءُ العصرِ على فعلٍ من الأفعالِ، كان هذا دليلاً على جوازِه؛ لأنهم أجْمَعوا عليه.

والثالثُ مما يَحْصُلُ به الإجماعُ: الأقوالُ والأفعالُ، يعني تكونُ مختلطةً؛ أقوالاً وأفعالاً، فلو قال بعضهم: هذا حلالٌ. وبعضُهم لم يقله، لكنه يَعْمَلُ هذا العملَ، فيكونُ هذا إجماعاً على جوازِ هذا العملِ. فصار الإجماعُ يَحْصُلُ بواحدٍ من أمورٍ ثلاثةٍ؛ إما بقول الجميعِ، أو بفعلِ الجميعِ، أو بقولِ البعض وفعلِ البعضِ.

قال رحِمه الله:

(١٣٩) وقولِ بعضٍ حيثُ باقِيهم فعَلْ وبانتشارٍ مع سكوتِهم حصَلْ

يعني رحمه الله: أن الإجماعَ في الأمور الثلاثة السابقة يَحْصُلُ بالانتشارِ والاشتهارِ، فإذا انْتَشَر هذا القولُ، واشتهر أنه حلالٌ فهو إجماعٌ.

ثم قال رحِمه الله:

(١٤٠) ثم الصحابيْ قولُه عن مذهبِهْ على الجديدِ فهو لا يُحْتَجُّ بِهْ

(١٤١) وفي القديمِ حجةٌ لما ورَدْ في حقِّهم وضعَّفوه فلْيُرَدْ

انْتَقَل المؤلفُ رحمه الله إلى قولِ الصحابيِّ هل هو حجةٌ أم لا؟

قال رحمه الله: إنه ليس بحجةٍ على الجديدِ. أي: على الجديد من قولي الشافعي رحمه الله؛ لأن الشافعي له مذهبان مذهب قديم، وهو مذهبه في العراق، ومذهب جديد وهو مذهبه في مصر.

قولُه: (وفي القديمِ حجةٌ). يعني: ويرى الشافعيُّ في القديم أن الصحابيَّ قولُه حجةٌ، وهذا هو الصحيحُ الذي مشَى عليه الإمامُ أحمدُ بنُ حنبلٍ رحمه الله أن قولَ الصحابيِّ حجةٌ، ولكن بشرطِ:

١ ـ أن يكونَ الصحابيُّ من الفقهاءِ المُعْتَبَرِين، فإن كان من

الصحابةِ الذين ليسوا بمعتبرين، ولا ممن عُهِد منهم العلمُ فقولُه ليس بحجةٍ كقولِ سائرِ الناسِ، فمثلاً لو أن رجلاً من الباديةِ جاء وسلَّم على النبيِّ ﷺ، وآمَن به، وأخَذ منه ما أخَذ فإن هذا لا يقالُ: إن قولَه حجةٌ.

٢ ـ ألا يُخالِفَ نصّاً، فإن خالَف نصّاً أُخِذ بالنصِّ مهما كان الصحابيُّ، ولو كان من أفقهِ الصحابةِ.

٣ ـ ألا يُعارِضَه قولُ صحابيٍّ آخرَ، فإن عارَضه قولُ صحابيٍّ آخرَ طُلِب المُرَجِّحُ من الكتابِ والسنةِ واتُّبع ما ترَجَّح من القولين.

وهذا القولُ الذي ذكَرْناه وسطٌ بينَ القولين؛ بينَ قولِ مَن يقولُ: إنه ليس بحجةٍ مطلقاً. وقولِ مَن يقولُ: إنه حجةٌ مطلقاً. والله أعلمُ.

وقوله رحِمه اللهُ:

(١٤١) وفي القديمِ حجةٌ لما ورَدْ ... في حقِّهم وضعَّفوه فلْيُرَدْ

الذي ورَد في حقِّهم ما يُذْكَرُ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «إن أصحابي كالنجومِ بأيِّهم اقْتَدَيْتُم اهْتَدَيْتُم»[١]. وهذا الحديثُ لا يَصِحُّ.

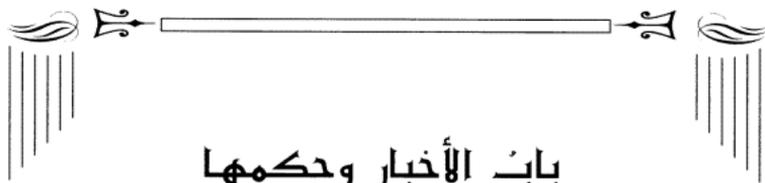
فائدةٌ:

إذا فعَل الصحابيُّ فعلاً، واشْتَهَر بينَ الصحابةِ، ولم يُنْكَرْ فهو قويٌّ يَقْوَى بعدمِ الإنكارِ.

---

(١) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٦٧٠) وقد روى الحديث من عدة وجوه قال البيهقي في المدخل رقم (١٥٢): «هذا حديث مشهور وأسانيده كلها ضعيفة لم يثبت منها شيء» انظر: الضعيفة للألباني (١/ ١٤٩).

فائدةٌ أخرى:

المجمعُ الفقهيُّ في العصرِ الحاضرِ أو هيئةُ كبارِ العلماءِ هنا، لو أجْمَعوا على شيءٍ، لا يُعَدُّ إجماعُهم حجةً؛ لأن وراءَهم علماءَ يقولون بغيرِ هذا القولِ.

بابُ الأخبارِ وحكمِها

قال المؤلفُ رحمه الله: بابُ الأخبار وحكمِها:

الأخبارُ جمعُ خبرٍ، كالأسبابِ جمعُ سببٍ.

والخبرُ في اللغةِ بمعنى النبأ. وفي الاصطلاحِ هو ما أشار إليه المؤلفُ رحمه الله بقولِهِ:

(١٤٢) والخبرُ اللفظُ المفيدُ المُحْتَمِلْ صِدْقاً وكِذْباً منه نوعٌ قد نُقِلْ

هذا هو الخبرُ، كلُّ ما احْتَمَل الصدقَ والكذبَ لذاتِه فإنه خبرٌ، وما لا يَقْبَلُ ذلك فليس بخبرٍ.

وقولُنا في التعريفِ: لذاتِه. احترازاً مما يَمْتَنِعُ فيه الكذبُ باعتبارِ المُخْبِرِ به، أو مما يَمْتَنِعُ فيه الصدقُ باعتبارِ المخبِرِ به.

فمثلاً إخبارُ محمدِ بن عبدِ اللهِ رسولِ اللهِ ﷺ بخبرٍ، لا يمكنُ أن نقولَ: إنه يَحْتَمِلُ الكذبَ باعتبارِ المتكلِّمِ به.

ومُسَيْلِمةُ الكذابُ الذي قال: إنه رسولُ اللهِ. خبرُه لا يَحْتَمِلُ الصدقَ، باعتبارِ المخبِرِ به أيضاً.

ولهذا لو قال محمدُ بنُ عبدِ اللهِ: إنه رسولُ اللهِ. قلنا: صدَق. وإذا قاله مُسَيْلِمةُ قلنا: كذَب. والخبرُ واحدٌ؛ إني رسولُ اللهِ. نقولُ للنبي ﷺ: كلامُك حقٌّ لا يَحْتَمِلُ الكذبَ. ونقولُ لمسيلمة: كلامُك كذبٌ لا يَحْتَمِلُ الصدقَ. وهذا باعتبارِ المخبِرِ به. إذاً فالخبرُ ما يحتملِ الصدقَ والكذبَ لذاتِه.

وقيل: الخبرُ: ما يَصِحُّ أن يُوصَفَ المُخْبِرُ به أنه صادقٌ، أو أنه كاذبٌ.

مثالُ ذلك: العلمُ نافعٌ. هذا خبرٌ؛ لأنه يَصِحُّ أن يقالَ لقائلِه: صدَقْتَ أو كذَبْتَ. لكن هنا لا يَصِحُّ أن نقولَ: كذَبْتَ؛ لأن الواقعَ أنه نافعٌ.

ولو قلنا: رحِمك الله يا فلانُ. فهذا ليس خبراً؛ لأن «رحِم» فعلٌ ماضٍ بمعنى الدعاءِ، فهو بمعنى الإنشاءِ فلا يكونُ خبراً.

وإن قلتَ لأحدِ الطلبةِ. وهو غافلُ القلبِ: انْتَبِهْ. فهذا ليس خبراً؛ لأنه طلبٌ.

وإن قلتَ: غفَل الطالبُ. فهو خبرٌ؛ لأنه يحتمل الصدق والكذبَ.

ثم قال رحِمه الله:

(١٤٢) .... منه نوعٌ قد نُقِلْ

(١٤٣) تَواتُراً للعلمِ قد أفادَا وما عدا هذا اعْتُبِرْ آحادَا

يعني: نوَّع المؤلفُ الخبرَ إلى نوعين:

الأولُ: ما نُقِل نقلاً متواتراً، ويُسَمَّى المُتواتِرَ.

يقولُ: للعلم قد أفادا. فالخبرُ المتواترُ ـ على كلامِ المؤلفِ رحمه الله ـ هو ما أفاد العلمَ، وما لا يُفِيدُ العلمَ فهو خبرٌ غيرُ متواترٍ، وهذا تعريفُ الشيءِ بالضدِّ، وتعريفُ الشيءِ بالضدِّ مردودٌ عندَ علماءِ المنطقِ، كما قال بعضُهم:

وعندَهم من جملةِ المردودِ أن تُدْخَلَ الأحكامُ في الحدودِ

وسيَذْكُرُ المؤلفُ رحمه الله تعريفَه فيما بعدُ:

وقولُه رحمه الله: **(وما عدا هذا اعْتُبِرْ آحادَا)**.

يعني: ما عدا المتواترَ فهو آحادٌ، فدخَل فيه المشهورُ والعزيزُ والغريبُ.

قال رحِمه الله:

(١٤٤) فأولُ النوعين ما رواهُ   جمعٌ لنا عن مثلِه عَزاهُ

قولُه: (فأولُ النوعين) يعني: المتواترُ.

وهو ما رواه جمعٌ كثيرٌ يَمْتَنِعُ في العادةِ أن يَتواطَؤوا على الكذبِ، هذا هو المتواترُ.

وسُمِّي مُتواتراً مِن: تَواتَر الشيءُ إذا تَتابَع، كما يقالُ: تَواتَر القَطْرُ، يعني: المطرُ. فالمُخْبِرون تَواتَروا على هذا الخبرِ، وتَتابَعوا عليه، فلا بد من جمعٍ، ويُشْتَرَطُ في هذا الجمعِ ألا يمكنَ عادةً تواطُؤُهم على الكذبِ.

ولا بد أيضاً أن يكونَ هذا الجمعُ رواه عن جمعٍ مثلِه، ولهذا قال: (عن مثلِه عزاه).

قال رحمه الله:

(١٤٥) وهكذا إلى الذي عنه الخبرْ   لا باجتهاد بل سماع أو نظر

قولُه: (وهكذا). أي: كلُّ جمعٍ يَعْزوه إلى مثلِه.

وقولُه: (إلى الذي عنه الخَبَرْ). يعني: إلى منتهى الخبرِ، ومنتهى الخبرِ إما إلى الرسولِ ﷺ وإما إلى الصحابةِ رضي الله عنهم، وإما إلى مَن بعدَهم.

ثم قال رحمه الله: (لا باجتهادٍ بل سماعٍ أو نَظَرْ).

يعني: أن هؤلاء لم يَنْقُلوه عن مثلِهم عن اجتهادٍ، واحْتُرِز بذلك عن نقلِ النصارى النقلَ المتواترَ على أن اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ، ونقلِ اليهودِ النقلَ المتواترَ على أن مريمَ بَغِيٌّ، والعياذُ باللهِ، فهذا نقلٌ

متواترٌ، لكنه ليس عن سماعٍ، ولا عن مشاهدةٍ، بل هو عن اعتقادٍ فاسدٍ.

وعليه فخبرُ النصارى بأن عيسى ابنَ مريمَ إلهٌ أو أنه ابنُ اللهِ خبرٌ كاذبٌ، ولو تواترَ؛ لأنه صادرٌ عن اجتهادٍ، وكذلك خبرُ اليهودِ بأن عيسى ابنُ بغيٍّ، وأن مريمَ زانيةٌ، هذا أيضاً خبرٌ عن اجتهادٍ فلا يُعَدُّ متواتراً، ولا يفيدُ العلمَ.

يقولُ: (بل سماعٍ أو نَظَرْ).

يعني: بل يكونُ منتهاه السماعَ إن كان مما يُسْمَعُ، أو النظرَ إن كان مما يُرَى؛ لأن الحديثَ إما مسموعٌ أو مرئيٌّ.

قال رحمه الله:

(١٤٦) وكلُّ جمعٍ شرطُه أن يَسْمَعوا والكِذْبُ منهم بالتَّواطِي يُمْنَعُ

قولُه: وكلُّ جمعٍ. أي: من الجمعِ المتواترِ.

يعني يُشْتَرَطُ لنَقَلةِ المتواترِ أن يَسْمَعوا، وأن يَمْتَنِعَ تواطؤهم على الكذبِ.

وقولُه: (أن يَسْمَعوا) يعني: أو يَرَوْا، اللهم إلا أن يكونَ صوابُ العبارةِ، وكلُّ جمعٍ شرطُه أن يُسْمِعوا.

وقولُه: (والكِذْبُ منهم بالتَّواطِي يُمْنَعُ).

فالمتواترُ ما نقَلَه جمعٌ كثيرٌ يَسْتَحِيلُ في العادةِ أن يَتَواطَؤوا على الكذبِ، وأسْنَدوه إلى شيءٍ محسوسٍ، أي: مرئيٍّ أو مسموعٍ.

وحكمُه أنه مفيدٌ للعلم فبمجردِ ما يأتينا هذا الحديثُ، وهو متواترٌ، فإننا نقولُ: إن النبيَّ ﷺ قد قاله، ولا إشكالَ.

ولْيُعْلَمْ أن التواتُرَ في الأحاديثِ نوعان؛ لفظيٌّ، وهو قليلٌ،

ومعنويٌّ، وهو كثيرٌ، فالمتواترُ اللفظيُّ أن يَتواتَرَ الرُّواةُ على هذا اللفظِ، ومثَّلوا له بقولِ النبيِّ ﷺ: «من كذَب عليَّ متعمداً فلْيَتَبَوَّأْ مقعدَه من النارِ»[1].

وأما التواتُرُ المعنويُّ فأن يكونَ كلُّ حديثٍ له معناه الخاصُّ، لكن تَتَّفِقُ هذه الأحاديث على شيءٍ واحدٍ، ومثَّلوا لذلك بالمسح على الخفين فإنه قد جاءت فيه أحاديثُ كثيرةٌ، لكنها ليست متفقةَ اللفظِ، وقد نُظِم في ذلك بيتان هما قولُ الناظم:

مما تَواتَر حديثُ مَن كذَبْ ... ومَن بنَى للهِ بيتاً واحْتَسَبْ
ورؤيةٌ شفاعةٌ والحوضُ ... ومسحُ خُفَّيْنِ وهَذِي بعضُ

أما النوعُ الثاني من الأخبارِ، فيقولُ رحمه الله:

(١٤٧) ثانيهما الآحادُ يُوجِبُ العَمَلْ ... لا العلمَ لكن عندَه الظنُّ حصَلْ

قولُه: (ثانيهما الآحادُ) الضميرُ يعودُ على نوعَي الأخبارِ.

وقولُه: (الآحادُ) الآحادُ هو كلُّ ما سوى المتواترِ، حتى ولو رواه ثلاثةٌ أو أربعةٌ أو خمسةٌ.

وقولُه: (يُوجِبُ العملَ) هذا بيانُ حكمِه أنه يُوجِبُ العملَ، فإذا رُوِي هذا الحديثُ من طريقٍ واحدٍ، وفيه ثبوتُ حكم وجَب علينا العملُ به، ولا نقولُ: هذا خبرُ آحادٍ، ولا نَعْمَلُ به. بل نقولُ: هذا خبرٌ صحيحٌ فوجب العملُ به.

وقولُه: (لا العلمَ) أي: أن خبرَ الآحادِ لا يُوجِبُ العلمَ مطلقاً، كما هو ظاهرُ كلامِه رحمه الله، والصحيحُ أن الآحادَ يُوجِبُ العلمَ

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٩١)؛ ومسلم (٤)، والترمذي (٢٦٦٢)، وابن أبي شيبة (٨/ ٧٦٤)؛ والطحاوي في «المشكل» (١/ ٢٢٦)، والبيهقي في «السنة» (٤/ ٧٢) كلهم من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

بالقرائنِ، فإذا وُجِدَت قرينةٌ تَدُلُّ على أن الرسولَ ﷺ قاله أو فعَلَه فإنه يُوجِبُ العلمَ.

وقولُه: (لكن عندَه الظنُّ حصَل) يعني: أن أخبارَ الآحادِ تُفِيدُ الظنَّ، هكذا قال المؤلفُ رحمه الله، وهو قولُ كثيرٍ من المتكلمين أن الآحادَ لا يُوجِبُ العلمَ إطلاقاً، وإنما يُوجِبُ الظنَّ، وفي هذا القولِ نظَرٌ.

والصوابُ أن الأصل في الآحاد ألَّا يُفِيدَ إلا الظنَّ، لكن قد يُفِيدُ العلمَ بالقرائنِ، فمثلاً إذا كان الحديثُ في الصحيحين؛ البخاريِّ ومسلمٍ، وقد اتَّفَق العلماءُ على جلالتِهما، وعلى أنهما إماما أهلِ الحديثِ، وتلَقَّت الأمةُ هذا الحديثَ بالقبولِ، وقد جاءنا بطريقِ الآحادِ فمثلُ هذا يُفِيدُ العلمَ بلا شكٍّ، فحديثَ عمرَ: «إنما الأعمالُ بالنياتِ، وإنما لكلِّ امرئٍ ما نَوَى»[1]. هذا الحديثُ من أخبارِ الآحادِ، بل من أخبارِ آحادِ الآحادِ، ولأنه غريبٌ في منتهى سندِه، ومع ذلك نحن لا نَشُكُّ أن الرسولَ ﷺ قاله، ونَعْلَمُ أنه قاله مع أنه خبرُ آحادٍ.

ولذلك نحن نقولُ: إنما عِلْمُنا بقولِ النبيِّ ﷺ: «إنما الأعمالُ بالنياتِ، وإنما لكل امرئٍ ما نوى». كعلمِنا بقولِه ﷺ: «مَن كذَب عليَّ متعمداً فلْيَتَبَوَّأْ مقعدَه من النارِ»[2]. والثاني متواترٌ، والأولُ آحادٌ.

---

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ رقم (١)؛ ومسلم: كتاب الإمارة، باب قوله: «إنما الأعمال بالنيات» رقم (١٩٠٧) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) سبق تخريجه ص(١٨٢).

فعلى هذا نقولُ: خبرُ الآحادِ على رأي المؤلفِ لا يُفِيدُ إلا الظنَّ، والصوابُ أنه يُفِيدُ العلمَ، لكن بقرينةٍ، وقد صرَّح بذلك ابنُ حجرٍ في «النُّخْبةِ».

وهذا القولُ هو المتعيِّنُ الذي اختاره شيخُ الإسلام ابنُ تيمية رحمه الله وابنُ الصلاحِ وغيرُهما من المُحَقِّقين بأن خبرَ الآحادِ يُفِيدُ العلمَ بالقرائنِ.

ثم قال رحِمه الله:

(١٤٨) لمُرْسَلٍ ومُسْنَدٍ قد قُسِّما وسوف يأتي ذكرُ كلٍّ منهما

يعني: أن أخبارَ الآحادِ تَنْقَسِمُ إلى قسمين؛ مرسلٍ ومسندٍ.

قال رحِمه الله:

(١٤٩) فحيثُما بعضُ الرُّواةِ يُفْقَدُ فمرسلٌ وما عداه مُسْنَدُ

يرى المؤلفُ رحمه الله أن المسندَ ما اتصل سندُه، والمرسلَ ما انقطع سندُه «ما سقَط منه راوٍ»، وفي هذا فرق بينَ اصطلاحِ الفقهاءِ واصطلاحِ المُحَدِّثين، فالمحدِّثون يقولون: إن المرسلَ ما رفَعه التابعيُّ أو الصحابيُّ الذي لم يَسْمَعْ من الرسولِ ﷺ، ويقولون: المسندُ مرفوعُ صحابيٍّ بسندٍ ظاهرُه الاتصالُ. كذا قال ابنُ حجرٍ رحمه الله.

ولا شكَّ أن الفقهاءَ كلامُهم أوضحُ، لكن كلامُ المُحَدِّثين أدقُّ بلا شكٍّ، والمرجعُ في هذا الفنِّ إلى المحدثين.

قال رحِمه الله:

(١٥٠) للاحتجاجِ صالحٌ لا المرسلُ لكن مراسيلُ الصحابي تُقْبَلُ

يعني: أن أخبارَ الآحادِ صالحةٌ للاحتجاجِ، إلا المرسلُ، والمرسلُ سبق أنه ما انْقَطَع سندُه.

وقولُه: (لكن مراسيلُ الصحابي تُقْبَلُ) أي: أنها محتجٌّ بها،

ومراسيلُ الصحابيِّ هي ما رواه الصحابيُّ الذي لم يَسْمَعْ من الرسولِ ﷺ، فهذا يُسَمَّى مرسلَ صحابيٍّ.

مثالُه: أن محمدَ بنَ أبي بكرٍ رضي الله عنهما وُلِد عامَ حجةِ الوداعِ، فإذا روَى حديثاً عن النبيِّ ﷺ، فإننا لا نقولُ: إنه متصلٌ. بل نقولُ: هذا مرسلٌ لأنه بلا شكٍّ لم يَسْمَعْ من النبيِّ ﷺ، لكن يَجِبُ أن نقولَ: مرسلُ صحابيٍّ، ويكونُ مقبولاً حجةً؛ لأنه وإن كان هو لم يَسْمَعْ من الرسولِ ﷺ، فيَحْتَمِلُ أنه سمِعه من صحابيٍّ آخرَ عن الرسولِ ﷺ، أو سمِعه من تابعيٍّ، عن الصحابيِّ، عن الرسولِ ﷺ، يَحْتَمِلُ هذا وهذا، فمرسله حجة، لأنه عدلٌ ثقةٌ، ولن يَرْوِيَ إلا عن مثلِه.

مثالٌ آخرُ: لو روَى ابنُ عباسٍ قصةً وقَعَت قبلَ ولادتِه؛ لأن الرسالةَ قبلَ ابنِ عباسٍ، فابنُ عباسٍ رضي الله عنهما حينَ حجَّ الرسولُ ﷺ حجةَ الوداعِ كان قد ناهَز الاحتلامَ، يعني عمره حوالي خمس عشرَة سنةً، وحجةُ الوداعِ كان لرسالةِ الرسولِ ﷺ ثلاثُ وعشرون سنةً، فلو روَى قصةَ الهجرةِ مثلاً، فإنه قطعاً لم يُدْرِك الهجرةَ ـ أو: لم تُدْرِكْه أو قل ما شئت ـ إذا روَى قصةَ الهجرةِ نَعْلَمُ أنه لم يُباشِرْها بنفسِه فإننا نَحْكُمُ بأن هذا المرسلَ متصلٌ؛ لاحتمالِ أن النبيَّ ﷺ حدَّثه عنها بنفسِه، فيُحْكَمُ بأنه متصلْ.

وأما مرسلُ التابعين فمنقطعٌ؛ لاحتمالِ أن التابعيَّ روَى عن تابعيٍّ، والتابعيَّ الثاني روَى عن تابعيٍّ، والتابعيَّ الثالثَ روَى عن تابعيٍّ، والتابعيَّ الرابعَ روَى عن صحابيٍّ، فانطوى في السند ثلاثة، لا نَدْرِي عنهم، ولهذا قالوا: إن مرسلَ التابعيِّ يَعْتَبِرُ منقطعاً؛ لأننا لا نَعْلَمُ من حدَّثه بذلك لكن لو علِمْنا أن الذي حدَّثه صحابيٌّ بحيث

نَعْلَمُ أن هذا التابعيَّ لا يَرْوِي إلا عن الصحابةِ فإنه يكونُ متصلاً، ولهذا قال المؤلفُ رحمه الله:

(١٥١) كذا سعيدُ بنُ المسيِّبِ اقْبَلا   في الاحتجاجِ ما رواه مرسلا

وذلك لأن أحاديثَه المرسلةَ تُتُبِّعَت فإذا هي عن أبي هريرةَ رضي الله عنه، فهي متصلةٌ، وعليه فأحاديثُ سعيدٍ المرسلةُ حجةٌ.

قال رحِمه الله:

(١٥٢) وألْحَقُوا بالمسندِ المُعَنْعَنَا   في حكمِه الذي له تبَيَّنَا

قولُه: (بالمسندِ) أي: المتصلِ؛ لأن المؤلفَ يقولُ: المسندُ هو المتصلُ. ومعنى البيتِ: أن المعنعنَ له حكمُ المسندِ، إذاً المعنعنُ متصلٌ، ولكنَّ كلامَ المؤلفِ رحمه الله ليس على إطلاقِه، فالمعنعنُ متصلٌ ما لم يَقَعْ من معروفٍ بالتدليسِ، فإن وقعَ من معروفٍ بالتدليسِ فليس بمتصل إلا إذا صرَّح بالتحديثِ في موضعٍ آخرَ، فإنه يصيرُ حينئذٍ متصلاً.

ثم بدَأ المؤلفُ رحمه الله بصِيَغِ الأداءِ فقال:

(١٥٣) وقال مَن عليه شيخُه قَرَا   حدَّثَني كما يقولُ أخبرا

إذا قرَأ الشيخُ على التلميذِ فإنه يقولُ: حدَّثني. ويقولُ أيضاً: أخبرني، وهل الشيخُ يَقْرَأُ أو يُقْرَأُ عليه؟.

الجواب: نقولُ: الأصلُ في الروايةِ أن الشيخَ هو الذي يَقْرَأُ؛ لأنه يُرِيدُ أن يُخبِرَ، أن يُؤَدِّيَ الحديثَ، فإذا أمسك الكتابَ وجعَل يَقْرَأُ فالراوي عنه يقولُ: أخْبَرني. ويقولُ أيضاً: حدَّثني.

قال رحِمه الله:

(١٥٤) ولم يَقُلْ في عكسِه حدَّثَني   لكن يقولُ راوياً أخْبَرَني

قولُه: (في عكسِه) عكسُه إذا قرَأ التلميذُ على الشيخِ فإنه لا يقولُ: حدَّثني، لو قال: حدَّثني لكان كاذباً.

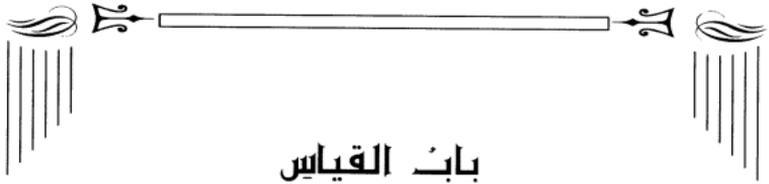
مثالُ ذلك: تلميذٌ يَقْرَأُ مصنفَ الشيخِ على الشيخِ؛ لأجلِ أن يَرْوِيَه عنه، لا يمكنُ أن يقولَ: حدثني. بل يجبُ أن يقولَ: حدَّثني قراءةً عليه. فيُبَيِّنُ، ولهذا قال المؤلفُ رحمه الله:

(١٥٤) ولم يَقُلْ في عكسِه حدَّثَنِي   لكن يقولُ راوياً أخْبَرَنِي

فرَّق بينَ حدثني وأخبرني، أخبرني لمن قرَأ على الشيخ؛ وحدَّثني لمن قرَأ عليه الشيخُ، مع أن اللغةَ العربيةَ لا تُفرِّقُ بينَ «حدَّثني وأخبرني»، فمعناهما واحدٌ، لكن الاصطلاحُ لا مُشاحَّةَ فيه، ما دام أهلُ العلمِ في الحديثِ اصْطَلَحوا على أن حدَّثني يعني هو الذي قرَأ، وأخبرني يعني أنا الذي قرَأْتُ، فهذا اصطلاحُهم، لكن يقولُ:

(١٥٥) وحيث لم يَقْرَأْ وقد أجازَهْ   يقولُ قد أخبرني إجازَهْ

إذا كان التلميذُ لم يَقْرَأَ الكتابَ على الشيخِ إطلاقاً، لكنَّ الشيخَ قال له: يا محمدُ، أنا أروى الكتابَ الذي بقلمي فارْوِه عني. فهل يجوزُ للتلميذِ حينَئذٍ أن يقولَ: أخبرني؟.

الجوابُ: على الإطلاقِ لا، يَجِبُ أن يقولَ: أخبرني إجازةً؛ لأنه من المعلومِ أن الإخبارَ مُشافهةً أبلغُ من الإخبارِ إجازةً، فقد يكونُ في الكتابِ خطأٌ، أو أن الكتابَ حُرِّف، أو بُدِّل، أو ما أشبه ذلك، لكن الإخبار بالمشافهة غيرُه.

بابُ القياس

القياسُ مصدرُ قايَس يُقايِسُ قِياساً ومُقايَسةً.

وأما «قَيْس» فهو مصدرُ «قاس»، وربما نقولُ: إن «قياساً» مصدرُ «قاس»، على غيرِ القاعدةِ المشهورةِ.

فما هو القياسُ؟ وما حُجِّيَّتُه؟.

قال رحِمه الله:

(١٥٦) أما القياسُ فهو ردُّ الفرعِ　　للأصلِ في حكم صحيحٍ شَرْعِي

(١٥٧) لعلةٍ جامعةٍ في الحكمِ　　..................................

القياسُ ردُّ الفرعِ إلى الأصلِ، وإن شِئْتَ فقُلْ: إلحاق فرع بأصل في حكم لعلةٍ جامعةٍ.

فأركانُه أربعةُ:

أولاً: فرعٌ، وهو المَقِيسُ.

والثاني: أصلٌ، وهو المَقِيسُ عليه.

والثالثُ: حكمٌ: وهو حكم الأصل.

والرابعُ: علةٌ. وهي الوصفُ المناسبُ للحكمِ، الجامعُ بينَ الأصلِ والفرعِ.

مسألة: وهل القياسُ دليلٌ شرعيٌّ صحيحٌ أو لا؟.

الجوابُ: اخْتَلَف العلماءُ رحِمهم الله في ذلك.

فقال الظاهرية القياسُ ليس دليلاً شرعيّاً صحيحاً، لأن المدارَ

على الكتابِ والسنةِ، أما القياسُ فهو دليلٌ عقليٌّ، فلا يمكنُ جعلُه دليلاً شرعيّاً صحيحاً، فأنكروا القياسَ رحِمهم اللهُ إنكاراً عظيماً. ومن ثم وقعوا رحمهم الله ـ من أجل إنكاره ـ في هوايا وَتناقضات عظيمة يعرفها من تتبع كتبهم.

وأمَّا عامةُ العلماءِ رحمهم الله، فقالوا: إن القياسَ ثابتٌ شرعاً، وإنّه أحدُ الأدلةِ الشرعيةِ.

واسْتَدَلُّوا بوقوعِ القياسِ في الأمورِ الكونيةِ، وفي الأمورِ الشرعيةِ:

فالقياس في الأمورِ الكونية كثير: فمن ذلك:

١ ـ قال الله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ﴾ [يس: ٨١] فهذا قياسٌ في أمرٍ كونيٍّ، فالقادر على الأكبر قادر على ما دونه. قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

٢ ـ وقول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًاۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ﴿١١﴾﴾ [ق: ٩ ـ ١١] الخروج من القبور، ينزل عليهم مطر، فينبتون في قبورهم، ثم يخرجون، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾ [المعارج: ٤٣] الأرض هامدة يابسة ليس فيها نبات فينزل عليها المطر فتصبح مخضرة، فهذا قياس.

وكذلك القياس في الأمور الشرعيةِ: كثير أيضاً فمن ذلك:

١ ـ سألت امرأة النبي ﷺ عن أمها أنها نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها قال: نعم. وقال: (أرأيت لو كان

على أمك دين أكنت قاضيته قالت نعم قال: اقضوا الله)[1] هذا قياس. قياس القضاء في دين الله كالقضاء في دين المخلوق.

٢ ـ جاء أعرابي إلى النبيِّ ﷺ، فقال: (إن امرأتي ولَدَت غلاماً أسودَ) كأنه يعَرِّضُ بزنا امرأته فقال النبيُّ ﷺ: «هل لك من إبلٍ؟» قال: نعم. قال: «فما ألوانُها؟» قال: حُمْرٌ. قال: «هل فيها مِن أوْرَقَ؟» قال: إن فيها لَوُرْقاً. قال: «فأنَّى أتاها ذلك؟» قال: عسى أن يكونَ نزَعه عِرْقٌ. قال: «وهذا عسى أن يكونَ نزَعه عِرْق»[2].

فالنبي ﷺ لم يَقُلْ له: الولدُ لكما. ولو قال: الولدُ لكما. لَقال الرجلُ: نعم، رضِينا باللهِ ورسولِهِ، لكن أراد النبيُّ ﷺ أن يطمئن الرجل، فضرَب له مثلاً يُناسِبُه مِن بيئتِه بطريق القياس، وهو أعرابيٌّ لا يَعْرِفُ إلا الإبلَ، فاقْتَنَع الرجلُ.

* والعقلُ أيضاً يقْتَضِي ثبوتَ القياسِ بِناءً على أننا نَعْرِفُ أن الشريعةَ كاملةٌ مِن كلِّ وجهٍ، مُحْكَمةٌ مِن كلِّ وجهٍ، والكاملُ المُحْكَمُ لا يَتَناقَضُ، ومعلومٌ أن التفريقَ بينَ مُتَماثِلَيْنْ أو الجمعَ بينَ مختلفين تَناقُضٌ، فالمُتَّفِقانِ لا بد أن يكونَ حكمُهما واحداً حتى تَتَّفِقُ الشريعةُ، والمختلفانِ لا بد أن يكونَ حكمُهما مختلفاً أيضاً.

فالقياسُ إذاً ثابتٌ بالكتابِ والسنةِ في الأمورِ الكونيةِ والشرعيةِ، وكذلك هو ثابت بالعقلُ، وعملُ المسلمين عليه إلى اليوم، وإلى الغدِ لأنه من كمال الشريعة، والشريعة لا يمكن أن يدخلها النقص.

---

(١) رواه البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت رقم (١٨٥٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري: في كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد (٥٣٠٥)؛ ومسلم: في كتاب اللعان (١٥٠٠/١٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ثم بيَّن رحمه الله أقسامَ القياسِ، فقال:

(١٥٧) .... ولْيُعْتَبَرْ ثلاثةً في الرسمِ

(١٥٨) لعلةٍ أَضِفْه أو دَلالَهْ أو شَبَهٍ ثمَّ اعْتَبِرْ أحوالَهْ

يعني رحمه الله: أن القياسَ يَنْقَسِمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: قياسِ علةٍ، وقياسِ دَلالةٍ، وقياسِ شَبَهٍ.

والقياسُ اخْتَلَف العلماءُ رحِمهم الله في موردِ التقسيم فيه، فمنهم مَن قسَّمه على ما مشَى عليه المؤلفُ، ومنهم مَن قسَّمه على وجهٍ آخرَ، فقال: القياسُ نوعان؛ جليٌّ وخَفِيٌّ، وطَرْدٌ وعَكْسٌ.

فالقياسُ الجليُّ: هو الواضحُ الذي ثَبَتَت علتُه بالنصِّ، أو بما لا مجالَ للشكِّ فيه.

ومثاله قول النبي ﷺ: «لا يتناجى اثنان دون الثالث من أجل أن ذلك يحزنه»[1] فقوله: (من أجل أن ذلك يحزنه) هذه هي العلة وعليه نقول: إذا وجد إحزان الأخ بغير التناجي فإنه يثبت النهي؛ لأن الرسول ﷺ نص على العلة، فكأنه قال:

كلُّ ما يُحْزِنُ أخاك فهو حرامٌ. وهذا قياسٌ جَلِيٌّ.

وأما القياس الخفي فهو ذو العلة الخفية ولهذا يختلف العلماء رحمهم الله في تحديدها.

مثالُه: قياسُ الرُّزِّ على البُرِّ في ثبوتِ الربا.

فالرُّزُّ لم يَنُصَّ عليه النبيُّ ﷺ، فهل يُقاسُ على البُرِّ؛ لأنه مكيل مطعوم أو لا يُقاسُ؛ لأن الرسولَ ﷺ عيَّن؟.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الاستئذان، باب ٤٧، إذا كانوا أكثر من ثلاثة... حديث رقم (٦٢٩٠)؛ وأخرجه مسلم: كتاب السلام، باب ١٥، تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه حديث رقم (٣٧) ٢١٨٤.

الجوابُ: فيه احتمالٌ، ولهذا نُسَمِّي مثلَ هذا القياسِ قياساً خَفِيّاً.

وأما قياسُ الطَّرْدِ فهو أن يُقاسَ النظيرُ على نظيرِه.

وقياسُ العكسِ: أن يُقاسَ الشيءُ على ضدِّه.

ومثالُه لما قال النبي ﷺ: «وفي بُضْعِ أحدِكم صدقةٌ». قالوا: يا رسولَ اللهِ، أيَأْتِي أحدُنا شهوتَه، ويكونُ له فيها أجرٌ؟ قال: «أرأيْتُم لو وضَعَها في حرام أكان عليه فيها وِزْرٌ، فكذلك إذا وضَعَها في الحلالِ كان له فيها أجرٌ»[1].

قولُه: (لعلةٍ أَضِفْه) المرادُ قياسُ العلةِ.

وقولُه: (أو دَلاَلَهْ) المرادُ قياسُ الدَّلالةِ.

وقولُه: (أو شَبَهٍ) المرادُ قياسُ الشَّبَهِ.

فهذه ثلاثةُ أنواعٍ للقياسِ، أقواها قياسُ العلةِ، ثم قياسُ الدلالةِ، ثم قياسُ الشَّبَهِ.

فقال رحِمه الله تعالى:

(١٥٩) أوَّلُها ما كان فيه العِلَّهْ ... مُوجِبةً للحكمِ مُسْتَقِلَّهْ

(١٦٠) فضربُه للوالدَيْن مُمْتَنِعْ ... كقولِ أُفٍّ وهْوَ للإيذا مُنِعْ

يعني: أن أولَ أقسام القياسِ، وهو قياسُ العلةِ، وهو ما كانت العلةُ فيه مُوجِبةً للحكمِ، أَي: مُقْتَضِيةً له، بأن يكونَ المَقِيسُ «الفرعُ» أوْلَى بالحكمِ مِن المَقِيسِ عليه «الأصلِ».

مثالُه: قال تعالى في الوالِدَيْن: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف رقم (١٠٠٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

«أف» معناها: أتضجر، وهذا محرم، فإذا حرم التأفف فالضرب من باب أولى لأن العلة الإيذاء لأن فيه إذاءً للقلب وإيذاءً للبدن، والتضجر فيه إيذاء للقلب فقط. فيقال: ضرب الوالدين حرام قياساً على التأفيف، وهذا قياس علة لأن الفرع أولى بالحكم من الأصل. وهذا يسمى قياس الأولى فكل قياس أولى فهو قياس علة.

مثالٌ آخرُ: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]. فلو جاء إنسانٌ فقال: نهى الله عن الأكلِ، وأنا لن آكُلَها، ولكني سأُحْرِقُها. نقولُ: إحراقُها أشدُّ تحريماً مِن أكلِها؛ لأن أكلَها ليس فيه إضاعةُ مالٍ، وإحراقُها فيه إضاعةٌ للمالِ، وإفسادٌ له، ومع ذلك فيه أكْلٌ لمالِ اليَتامَى. فيكونُ تحريمُ الإحراقِ من بابِ أولى، ويكون هذا القياسُ قياسَ علةٍ.

مثالٌ ثالثٌ: امرأةٌ لم تتزوج أصلاً فقيل لها: أتُرِيدين أن تَتَزَوَّجي بفلانٍ؟ قالت: نعم فنقول هذا إذنها قياساً على السكوت والصمت لأنه من باب أولى.

مثال رابع: قال رسول الله ﷺ: «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الثالث من أجل أن ذلك يحزنه»[١].

فتكَلَّم رجلان، ومعهما الثالثُ، وصارا يَشْتُمان هذا الثالثَ عَلَناً فلا شكَّ أن هذا أشدُّ إحزاناً له؛ لأنه في حالةِ التَّناجي يقولُ: ربما كانا يَتَكَلَّمان فيَّ أو في غيري؛ لكن إذا سمعهما يقولان فيه قولاً شنيعاً فإن ذلك أشد إحزاناً له.

---

(١) سبق تخريجه في ص(١٩١).

فرفْعُ الصوتِ بسَبِّه وشَتْمِه حرامٌ؛ لأنه يحزنه، فصار الضابطُ في قياسِ العلةِ ما كان المقيسُ أولى بالحكمِ فيه من المقيسِ عليه.

وقوله: (وهو) يعني قول أف (للايذا) متعلق بمنع يعني وهو ممنوع من أجل الإيذاء فالضرب أشد.

* الثاني: قياسُ الدَّلالةِ:

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٦١) والثانِ ما لم يُوجِبِ التَّعْلِيلُ — حكماً به لكنه دَلِيلُ

(١٦٢) فيُسْتَدَلُّ بالنظيرِ المُعْتَبَرْ — شرعاً على نظيرِه فيُعْتَبَرْ

(١٦٣) كقولِنا مالُ الصبيِّ تَلْزَمُ — زكاتُه كبالغٍ أي للنُّمُو

هذا هو قياسُ الدَّلالةِ، فقياسُ الدلالةِ هو أن يكونَ الحكمُ في المقيسِ نظيرَ الحكمِ في المقيسِ عليه، يعني: هما سواءٌ، فيُسْتَدَلُّ بهذا على نظيرِه، وعليه فيكونُ قياسُ الدلالةِ أضعف مِن قياسِ العلةِ؛ لأن العلةَ في قياسِ العلةِ مُوجِبةٌ للحكمِ.

وأما قياسُ الدلالةِ فإن الدليلَ مُجَوِّزٌ لنقلِ الحكمِ مِن المقيسِ عليه إلى المقيسِ؛ لأنه نظيرٌ بنظيرِه، وليس كدلالةِ العلةِ إذ مِن الجائزِ أن يكونَ لهذا النظيرِ معنًى خاصٌّ يَمْنَعُ الإلحاقَ، وهو غيرُ معلومٍ لنا.

ومثالُه: قال المؤلفُ رحِمه الله تعالى:

(١٦٣) كقولِنا مالُ الصبيِّ تَلْزَمُ — زكاتُه كبالغٍ أي للنُّمُو

الزكاةِ في مالِ الصبيِّ، هل هي واجبة أو لا؟ فيه خلاف بين أهل العلم رحمهم الله فمنهم من قال بالوجوب ومنهم من قال بعدم الوجوب.

وأما الزكاةُ في مال البالغِ فواجبةٌ بلا خلاف.

فإذا قال قائلٌ: أنا سأقيس مال الصبيِّ في وجوبِ الزكاةِ على

مالِ البالغِ في وجوبِ الزكاةِ، والعلةُ الجامعة بينهما: النُّمُوُّ، فكلٌّ منهما مالٌ نام.

فالثمارُ مثلاً تَجِبُ زكاتها إذا كانت لبالغ، فتَجِبُ زكاتُها إذا كانت لصبيٍّ، والعلةُ النموُّ؛ وكذلك الغنم والإبل والبقر وعروض التجارة تجب فيها الزكاة، والعلة النمو، فإذا كانت هذه العلة فإنها تجب الزكاة في مال الصبي كما تجب في مال البالغ. هذا إذا قلنا إن وجوب زكاة مال الصبي بالقياس على وجوب الزكاة في مال البالغ.

أما إذا قلنا: إنها ثابتةٌ بالنصِّ، وهو الصحيحُ فلا حاجةَ للقياسِ.

والزكاةُ في مالِ الصبيِّ واجبةٌ بالنصِّ؛ لأن الزكاةَ حقُّ المالِ، كما قال أبو بكر رضي الله عنه استدلالاً بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]. ولم يَقُلْ: خُذْ منهم فالزكاة في المال.

ولقول النبي ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن: «أَعْلِمْهم أن اللهَ فرَض عليهِم صدقةً في أموالِهم تُؤْخَذُ مِن أغنيائِهم فتُرَدُّ في فقرائِهم»[1]. والصبي هذا غني والمالُ مالٌ فتجب الزكاة فيه، فوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون ثابت بالنص.

لكن لو أن أحداً ترَكَ الاستدلال بالنصِّ، وقال: أنا أُرِيدُ أن أُثْبِتَ ذلك بالقياسِ أيضاً، فأُوْجِبُ الزكاةَ في مالِ الصبيِّ قياساً على وجوبِ الزكاةِ في مالِ البالغِ، بجامعِ النموِّ في كلٍّ منهما. لكان هذا يسمى قياس دلالة.

---

(١) رواه البخاري: كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة رقم (١٣٩٥) ورقم (١٤٩٦)؛ ومسلم: كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين رقم (١٩).

مثالٌ آخرُ على قياسِ الدلالةِ:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ﴾ [النساء: ١٠]. فجاء إنسانٌ وشرِب مِن ماءِ اليتيم، أو اكْتَسَى بثوبِه ظلماً، فهذا أيضاً يَحْرُمُ، وإن كانت الآيةُ في الأكلِ، فالشربُ مثلُه، واللباسُ مثلُه، وهذا قياسُ دَلالةٍ؛ لأنه اسْتِدلالٌ بالنظيرِ على نظيرِه.

* الثالثُ: قياسُ الشَّبَهِ:

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٦٤) والثالثُ الفرعُ الذي تَرَدَّدَا ... ما بينَ أصْلَيْنِ اعتباراً وُجِدَا

(١٦٥) فلْيَلْتَحِقْ بأيِّ ذَيْنِ أكْثَرَا ... من غيرِه في وصفِه الذي يُرَى

(١٦٦) فلْيُلْحَقِ الرقيقُ في الإتلافِ ... بالمالِ لا بالحُرِّ في الأوصافِ

هذا أضعفُ أنواعِ القياسِ، وهو قياس الشبه.

وقياسُ الشَّبَهِ هو تردُّدُ الفرعِ بينَ أصلين مُخْتَلِفَيْنْ في الحكمِ، فيَلْحَقُ بأكثرِهما شَبَهاً.

فالرقيقُ يُشْبِهُ الحرَّ في حقوقِ اللهِ عزّ وجل، فالتوحيدُ واجب عليه، والشهادةُ للرسولِ ﷺ بالرسالةِ واجبة عليه، وإقامةُ الصلاةِ واجبة عليه، والصوم واجب عليه، أما الزكاةُ والحجُّ فلا؛ لأنه ليس له مالٌ.

ويشْبِه البَهيمةَ في كونِه يُباعُ، ويُشْتَرَى، ويُرْهَنُ، ويُوهَبُ، ويُوقَفُ.

فإذا أُتْلِف ـ يعني: قتَلَه رجلٌ خطأً ـ فهل يُضْمَنُ بالدِّيَةِ قياساً على الحرِّ، أو بالقِيمةِ قياساً على البهيمةِ؟

نقول: في ذلك تفصيل؛ ففي بابِ المُعاوَضاتِ نَجدُ أنه أكثرُ

شَبَهاً بالبهيمةِ؛ لأن الحرَّ لا يُمْكِنُ أن يُباعَ، ولا يُرْهَنُ، ولا يُوقَفُ، وفي بابِ العباداتِ هو أشْبَهُ بالحرِّ.

والمسألةُ الآن ليست مسألةَ عباداتٍ ولكنها مسألةُ ضمانٍ، فإذا أُتْلِف العبدُ، وقارَنَّا بينَ الحرِّ وبينَ البهيمةِ وجَدْنا أنه أقربُ إلى البهيمةِ في بابِ الإتلافِ، وعلى هذا فيُضْمَنُ بالقيمةِ، فتكونُ ديتُه قيمتَه، سواءٌ كانت مثلَ ديةِ الحرِّ أو أقلَّ أو أكثرَ.

وعلى هذا فلو كان العبدُ المقتولُ شابّاً قويّاً ذا علمٍ وعقلٍ ومُروءةٍ وآخر من الأرقّاء شيخ كبيرٌ عاجزٌ أصمُّ أبْكَمُ عالةٌ على الغيرِ، فالديةُ ستَخْتَلِفُ بينَهما اخْتِلافاً عظيماً، فديةُ الشابِّ قد تكونُ مليونَ ريالٍ، وديةُ الشيخِ العاجزِ قد تكون عشرةَ ريالاتٍ، ولو كان هذا بينَ حُرَّيْن لم تَخْتَلِفِ الديةُ، كلاهما مائةٌ مِن الإبلِ. إذاً يلحقُ الرقيق بالبهيمة ونقول: دية القنّ قيمته بالغةً ما بلغت.

وهناك مسألةٌ أخرى تتعلق أيضاً بالرقيق التالف، وهي ديةُ أجزائِه، هل تُنْسَبُ إلى قيمتِه كنسبةِ ديةِ الحرِّ، أو أنها بالقيمةِ أيضاً؟

نقولُ: هذه المسألةُ فيها خلافٌ، فإذا كان العُدْوانُ على ما دونَ النفسِ في موضعٍ له مُقَدَّرٍ مِن الحرِّ فله حكمٌ، وإذا كان في موضعٍ غير مُقَدَّرٍ من الحرِّ فله حكمٌ، وإذا كان في جراحةِ البطنِ ـ البطنُ ليست عضواً مقطوعاً ـ فهذا يُقَدَّرُ بالقيمةِ ولا شكَّ، فيُقَوَّمُ العبدُ سليماً من هذه الجنايةِ، ويُقَدَّرُ مُصاباً بها، وما بينَ القيمتين هو أرش الجنايةِ، فإذا كان غيرَ مَجروحٍ يُساوِي عشرةَ آلافٍ ومجروحاً ثمانية آلاف فدية الجرح تكون ألفين.

أما إذا كان في موضع مقدر فقيل: إنه يكون بالنسبة للقيمة كنسبة دية العضو إلى دية النفس في دية الحر وقيل: يعتبر بالقيمة

ويظهر ذلك بالمثال: عبد جُني عليه فقطعت يده اليمنى فإذا قلنا بالقيمة باعتبار نسبة دية هذه اليد إلى دية النفس وقلنا: هذا الرقيق لو كان سليماً لكان يساوي عشرة آلاف فإننا نعطيه لليد خمسة آلاف؛ لأن ديةَ يدِ الحرِّ نصفُ الدية، سواءٌ نقَص خمسة آلافٍ، أو أقلَّ، أو أكثرَ.

وإذا قلْنا بالقيمةِ فإننا نُعْطِيه ما نقَص قيمتُه، ولو كان أكثرَ من الثلثين.

مثالُ ذلك: هذا عبدٌ قيمتُه عشرةُ آلافٍ، فلمَّا قُطِعَت يدُه اليمنى صار لا يُساوِي إلا ألفين، فعلى القولِ بأنه يُقَدَّرُ بما نقَص مِن قيمتِه عموماً نُعْطِيه ثمانيةَ آلافٍ، وعلى القولِ بأن نَنْسِبَه نسبةَ يدِ الحرِّ إلى ديتِه نُعْطِيه خمسةَ آلافٍ وبينهما فرق.

ولو قُطِعَتَ يدُه اليسرى، إذا قلنا بأننا نُعْطِيه بالنسبة، فإننا نُعْطِيه نصفَ قيمته خمسةَ آلافٍ.

وإذا قلنا: إننا نُعْطِيه بقدرِ ما نقَص مِن قيمتِه نظَرْنا، واليدُ اليسرى ليست في القيمةِ كاليدِ اليمنى، فهو الآن يُساوِي عشرةَ آلافٍ، وبعدَ قطعِ يدِه يُساوِي ثمانيةً، فنُعْطِي لليدِ ألفين.

والصحيحُ في هذه المسألةِ أن ديةَ أعضائِه تُنْسَبُ إلى قيمتِه؛ لأن الجزءَ كالكلِّ، فكما أننا نَعْتَبِرُ ديتَه قيمتَه في نفسِه، كذلك نَعْتَبِرُ ديتَه بالنسبةِ لأعضائِه ما نقَص مِن قيمتِه.

نتنقل الآن إلى البحث الثاني في القياس قال رحِمه الله:

(١٦٧) والشرطُ في القياسِ كونُ الفرعِ مناسباً لأصلِه في الجمعِ
(١٦٨) بأن يكونَ جامعُ الأمرَيْنِ مناسباً للحكمِ دونَ مَيْنِ

بيَّن رحِمه الله تعالى في هذين البيتين أن الشرطَ الأولَ من

شروطِ القياسِ أن يكونَ الفرعُ مناسباً للأصلِ في الأمرِ الذي يُجْمَعُ به بينَهما للحكمِ، فلا تَفاوُتَ بينَه وبينَ الأصلِ.

والمرادُ بالأمرِ الذي يُجْمَعُ به بينَهما هو العلةُ الجامعةُ المناسبةُ للمَقِيسِ والمِقَيسِ عليه، فيَجْتَمعُ كلٌّ مِن المقيسِ والمقيسِ عليه في أوصافِ العلةِ، فلا يُوجَدُ وصفُ العلةِ في المقيسِ دونَ المقيسِ عليه، ولا العكسُ.

وقد يقالُ: إنه يُسْتَغْنَى عن هذا الشرطِ بقولِه في حدِّ القياسِ: ردُّ الفرعِ إلى الأصلِ لعلةٍ تَجْمَعُهما في الحكمِ.

ومثالُ ذلك: قياسُ النَّبيذِ على الخمرِ لعلةِ الإسكارِ، وقياسُ وجوبِ القِصاصِ في الأطرافِ، على القصاصِ في النفسِ بجامعِ الجِنايةِ.

وقولُه رحمه الله: (دونَ مَيْنِ) أي: دونَ كذبٍ.

قال رحِمه الله:

(١٦٩) وكونُ ذاك الأصلِ ثابتاً بما يُوافِقُ الخَصْمَيْنِ في رأْيَيْهما

يعني: أن الشرطَ الثانيَ مِن شروطِ القياسِ أن يكونَ حكمُ الأصلِ مُتَّفَقاً عليه ثبوتاً ودَلالةً بينَ الخصمين المُتَنازِعَيْن في ثبوتِ ذلك الحكمِ للفرعِ؛ ليكونَ القياسُ حُجَّةً على الخصمِ المنكرِ لذلك الحكمِ في الفرعِ، فإن لم يَثْبُتِ الأصلُ عندَ الطرفين لم يَصِحَّ القياسُ، وهذا في بابِ المناظرةِ، لا مطلقاً.

فالشرطُ في الواقعِ أن يكونَ الحكمُ ثابتاً في الأصلِ، سواءٌ كان في نفسِ الإنسانِ إذا لم يكنْ له مُخاصمٌ، أو بينَه وبينَ الخَصْمِ إذا كان له مخاصمٌ.

مثالُ ذلك: رجلٌ قال: إنه لا يَصِحُّ أن يُرْمَى بالحَصاةِ في الحجِّ مرةً أخرى؛ لأنها اسْتُعْمِلَت في أمرٍ واجبٍ، فلا يَصِحُّ استعمالُها فيه مرةً أخرى قياساً على الماءِ الطَّهورِ إذا اسْتُعْمِل في طهارةٍ واجبةٍ، فإنه لا يكونُ مُطَهِّراً.

فعندَنا الأصلُ الآن الماءُ الطَّهورُ اسْتُعْمِل في طهارةٍ واجبةٍ، وعندَنا فرعٌ، وهو رَمْيُ الجَمَرَاتِ بحَصًى قد رُمِي به، فيقولُ الخَصْمُ: أنا لا أُوافِقُ على حكم الأصلِ، وهو أن الماءَ المستعملَ في طهارةٍ واجبةٍ يكونُ طاهراً غيرَ مُطَهِّرٍ. إذا قال هذا فإن القياس يبطل؛ لأنه إذا بَطَل الحكمُ في الأصلِ لزِم بطلانُه في الفرعِ.

مثالٌ آخرُ إذا قال تَجِبُ التسميةُ في الغُسْلِ قياساً على الوضوءِ؛ لأن كلّاً منهما طهارةٌ واجبةٌ، وخَصْمُه مُسَلِّمٌ بالأصلِ، ويقولُ: نعم، التسميةُ في الوضوءِ واجبةٌ. ولكنه يقولُ: لكنها في الغسلِ غيرُ واجبةٍ، فهل يُلْزَمُ بالقياسِ؟

الجوابُ: نعم، يُلْزَمُ، ما دام يُثْبِتُ وجوبَ التسميةِ في الوضوءِ.

لكن إذا عارَض، وقال: أنا لا أُوجِبُها في الغُسْلِ، لأن الرسولَ ﷺ كان يَغْتَسِلُ كثيراً، ولم يَقُلْ: لا غُسْلَ لمن لم يَذْكُرِ اسمَ اللهِ عليه، فعدمُ ذكرِ التسميةِ في الغسلِ، مع توفُّرِ الدَّواعي على نقلِها يَدُلُّ على عدمِ الوجوبِ، فيقالُ له: وورَد أيضاً أحاديثُ كثيرةٌ في صفةِ الوضوءِ، لَم يُذْكَرْ فيها التسميةُ، فمَن أوْجَبَها في الوضوءِ لزِمه أن يُوجِبَها في الغُسْلِ.

وفي التيمم أيضاً ربما يَقِيسون، فيقولون: إن البدلَ له حكمُ المُبْدَلِ. وربما يُعارِضُ الخصمُ، فيقولُ: إن الرسول ﷺ قال

لعمارٍ رضي الله عنه، : «إنما كان يَكْفِيكَ أن تقولَ بيديك هكذا»(١).
ولم يَذْكُرِ البَسْمَلَةَ.

والخلاصةُ: أنه يُشْتَرَطُ ثبوتُ حكمِ الأصلِ في نفسِ المُسْتَدِلِّ، وفي قولِ الخصم إذا كان هناك خصمٌ؛ لأنه إذا لم يَثْبُتِ الحكم في الأصلِ لزِم ألَّا يَثْبُتَ في الفرعِ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٧٠) وشرطُ كلِّ علةٍ أن تَطَّرِدْ   في كلِّ معلولاتِها التي تَرِدْ

(١٧١) لم تَنْتَقِضْ لفظاً ولا معنًى فلا   قياسَ في ذاتِ انتقاضٍ مُسْجَلَا

يعني: أن الشرطَ الثالثَ مِن شروطِ القياسِ أن تكونَ العلةُ مُطَّرِدةً في كلِّ معلولاتِها التي تَرِدُ، يعني: أن تكونَ العلةُ موجودةً في كلِّ المعلولاتِ.

فإن كانت لا تُوجَدُ في جميعِ المعلولاتِ بطَل القياسُ؛ لأنه إذا انْتَفَت العلةُ في المقيسِ لم يُمْكِنْ إلحاقُه بالمقيسِ عليه؛ لأنها مِنْتَقَضةٌ، فإذا قيل مثلاً: إن التأفيفَ للوالدَيْن يُؤْذِيهما، فأراد إنسانٌ أن يَقِيسَ تَبَرُّمَ الوَلَدِ مِن أبيه أو أمِّه على قولِه: أُفّ. نظَرْنا: هل تُوجَدُ الأذيةُ في التَّبَرُّم، كما تُوجَدُ مِن قولِ: أف. أو لا؟ فإن كانت تُوجَدُ فالعلةُ واحدةٌ مُطَّرِدةٌ، وإن لم تُوجَدْ فهي غيرُ مطردةٍ، فلا يَصِحُّ الإلحاقُ.

* كذلك لو قال قائلٌ: البيعُ بعدَ نداءِ الجمعةِ الثاني محرمٌ؛ لقولِه تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾. فلو قال قائلٌ: الهبةُ

---

(١) رواه البخاري: كتاب التيمم، باب المتيمم هل ينفخ فيهما رقم (٣٣٨)، وفي باب التيمم: ضربة رقم (٣٤٧)؛ ومسلم: كتاب الحيض، باب التيمم رقم (٣٦٨).

محرَّمةٌ أيضاً؛ لأنها عقدُ تمليكٍ، كعقدِ البيعِ، فهل يَصِحُّ هذا القياسُ؟

الجوابُ: نَنْظُرُ، إذا كانت العلةُ مُطَّرِدةً صحَّ القياسُ، وإذا كانت غيرَ مُطَّردةٍ لم يَصِحَّ القياسُ.

العلةُ في البيعِ أن البيعَ والشراءَ يَكْثُرُ في المجتمعاتِ، ولهذا لو قارَنْتَ بينَ عقودِ الهباتِ وعقودِ البيعِ والشراءِ لَوجَدْتَ عقودَ الهباتِ قليلةً بالنسبةِ لعقودِ البيعِ.

إذاً نقولَ بأن العلةَ هنا غيرُ مطردةٍ؛ وذلك لأن البيعَ والشراءَ يَكْثُرُ جدّاً، والنفوسُ تَدْعُو إليه، بخلافِ الهبةِ، فلا يَصِحُّ قياسُ الهبةِ على البيعِ والشراءِ؛ لعدمِ اطِّرادِ العلةِ فيهما.

ولو قال قائل: ما تقولون في التأجير بعد نداء الجمعة الثاني؟ قلنا: إن الإجارة بيع عقد معاوضة مبني على المشاحة فهي في حكم البيع فلا تصح لمن تجب عليه الجمعة كالبيع.

قولُه رحِمه الله:

(١٧١) لم تنْتَقِضْ لفظاً ولا معنًى فلا قياسَ في ذاتِ انتقاضٍ مُسْجَلا

قلنا: إن من شرطِ العلة أن تكونَ العلةُ مطردةً ومعنى الاطراد: أن توجد العلة حيث يوجد الحكم، وأن يوجد الحكم حيث توجد العلة، فلو تخلفت العلة عن الحكم لم تكن علة له، ولو تخلف الحكم عن العلة لم تكن هي علة له، ولم يكن تابعاً لها فيشترط في العلة أن تكون مطردة في جميع معلولاتِها، فلا تَنْتَقِضُ لفظاً بأن تَصْدُقَ الأوصافُ المُعَبَّرُ بها عنها في صورةٍ لا يُوجَدُ الحكمُ معها، ولا معنًى بأن يُوجَدَ المعنى المعَلَّلُ به في صورةٍ، ولا يُوجَدُ الحكمُ.

فمتى انْتَقَضَت العلةُ لفظاً أو معنًى فلا يَصِحُّ القياسُ، وهذا معنى قولِه: فلا قياسٌ في ذاتِ انتقاضٍ. أي: فلا يَصِحُّ القياسُ في انتقاضِ العلةِ لفظاً أو معنًى، كما علِمْتَ.

وقوله: (مُسْجَلَا) أي: مُقْتَضِياً محكوماً.

مثالُ الأولِ: وهو انتقاض العلة لفظاً: أن يقال: القتلُ بالمُثَقَّلِ يُوجِبُ القِصاصَ كالقتلِ بالمُحَدَّدِ، والجامعُ بينَهما القتلُ العمدُ العُدْوانُ.

مثالُ المُثَقَّلِ: الحجرُ الذي لا يَجْرَحُ، أو الخشبةُ، فلو ضرب بها شخص شخصاً فمات، فهذا يُقْتَصُّ منه عند جُمهورِ العلماءِ رحمهم الله، وقال بعضُ أهلِ العلم: إنه لا يُقْتَصُّ منه؛ لأنه لا قِصاصَ، إلا إذا كانت الآلةُ محدَّدةً كالسكينِ مثلاً.

فعندَنا الآن القتلُ بالسكينِ عمداً مُوجِبٌ لِلقِصاصِ، والقتلُ بالخشبةِ ونحوِها مما يَقْتُلُ بثِقَلِه مختلَفٌ فيه، منهم مَن قال: لا قِصاصَ، وأنه يُعْتَبَرُ شِبْهَ عمدٍ، ومنهم مَن قال: إن فيه قِصاصاً، وهم الجُمهورُ، وعلَّلوا بأنه عمدٌ كالمحدَّدِ تماماً.

لكن إذا علَّلْنا بأنه عمدٌ قال لنا قائلٌ: هذه العلةُ مُنْتَقَضةٌ بما لو قتَل الرجلُ ابنَه عمداً فإنه لا يُقْتَلُ به على رأيِ الجُمهورِ، مع أن العلةَ - وهي العَمْديةُ - موجودةٌ. هكذا مثَّل في الشرحِ[1].

وهذا المثالُ فيه نظرٌ؛ لأن الصَّوابَ في إجراءِ القياسِ في هذا أن نقولَ: القتلُ بالمثَقَّلِ مُوجِبٌ للقِصاص كالمحدَّدِ؛ لأن كلّاً منهما يَقْتُلُ غالباً، هذه هي العلةُ، فكما أن القتلَ بالمحدَّدِ يَقْتُلُ، فالقتلُ

(١) انظر: لطائف الإشارات شرح نظم الورقات للشيخ عبد الحميد قدس ص٥٤.

بالمثَقَّلِ الثقيلِ مع الضربِ به بقوةٍ يَقْتُلُ، وهذا هو تعليلُ الجمهورِ، وعلى هذا فلا يَنْتَقِضُ علينا بقتلِ الوالدِ لابنِه.

لكن قد يَنْتَقِضُ علينا حتى في هذه الحالِ، فيقالُ: إذا قتَل الوالدُ ابنَه بمحدَّدٍ فإنه لا قِصاصَ مع وجودِ العَمْديةِ، ومع وجودِ المحدَّدِ، لكنَّ مَنْعَ قتلِ الوالدِ بابنِه ليس لعدمِ شروطِ القصاصِ، لكن لوجودِ مانعٍ، وهو الأُبُوَّةُ، ولهذا في الحقيقةِ لا نَجِدُ مثالاً صحيحاً لهذه المسألَةِ.

والواقعُ فيها أن نقولَ: إن العلةَ لا بدَّ أن تكونَ مُطَّردةً، تُوجَدُ إذا وُجِد الحكمُ، وتَنْتَفِي إذا انْتفى الحكمُ، فإن لم تكنْ مُطَّرِدةً فقد تبيَّن أنها ليست هي العلةَ.

مثالُ الثاني، وهو انتقاضُ العلةِ معنًى: أن يقالَ: تَجِبُ الزَّكاةُ في المواشي لدفعِ حاجةِ الفقيرِ.

فيقالُ: هذه العلةُ غيرُ مطَّردةٍ؛ لأن الإنسانَ الذي عندَه جواهرُ تُساوِي قيمتُها آلافاً ليس عليه زكاةٌ، مع أن حاجةَ الفقيرِ تَنْدَفِعُ فيما لو زكَّاه، وهذا المثالُ فيه نظرٌ أيضاً؛ لأن المؤلفَ رحمه الله نفسَه ذكر فيما سَبق وجوبَ الزكاةِ في مالِ الصبيِّ قياساً على مالِ البالغِ(١)؛ لأنه نامٍ، فالعلةُ في وجوبِ الزكاةِ في المواشي أنها ناميةٌ، لا مجردُ دفعِ حاجةِ الفقيرِ، ولو كانت العلةُ دفعَ حاجةِ الفقيرِ لكانت الزكاةُ واجبةً في كلِّ مالٍ.

على كلِّ حالٍ نحن لا نوافق كلام المؤلفِ رحمه الله في هذا الموضوعِ، بل نقولُ: العلةُ المطَّردةُ هي التي إذا وُجِدَتْ وُجِد

---

(١) انظر: ص(١٩٤).

الحكمُ، وإذا وُجِد الحكمُ وُجِدت، وما ليس كذلك فهي علةٌ غيرُ مطَّردةٍ، ولا يَصِحُّ التعليلُ بها.

قال المؤلفُ رحمه الله تعالى:

(١٧٢) والحكمُ مِن شروطِه أن يَتْبَعا علتَه نفياً وإثباتاً مَعَا

(١٧٣) فهي التي له حقيقاً تَجْلِبُ وهو الذي لها كذاك يُجْلَبُ

يعني: أن الشرطَ الرابعَ مِن شروطِ القياسِ أن الحكمَ مِن شروطِه أن يكونَ تابعاً للعلةِ في النفي والإثباتِ، أي: في الوجودِ والعدمِ، فإن وُجِدَت العلةُ وُجِد الحكمُ، وإن انتفت انْتَفى.

وهذا إن كان الحكمُ معلَّلاً بعلةٍ واحدةٍ، كتحريم الخمرِ؛ فإنه معلَّلٌ بالإسكار، فمتى وُجِد الإسكارُ وُجِد الحكمُ، ومتى انْتَفى انْتَفى، وأما إذا كان الحكمُ معلَّلاً بعللٍ فإنه لا يَلْزَمُ مِن انتفاءِ علةٍ معينةٍ منها انتفاءُ الحكمِ، كالقتلِ فإنه يَجِبُ بسببِ الردَّةِ، والزِّنا بعدَ الإحصانَ، وقتلِ النفسِ المعصومةِ المماثلةِ، وتركِ الصلاةِ، وغيرِ ذلك.

المهمُّ أن هذا البيتَ قد أشار إلى قاعدةٍ مهمةٍ معروفةٍ بينَ أهلِ العلمِ، وهي أن الحكمَ يدورُ مع علتِه وجوداً وعدماً، وأن الحكمَ إذا ثبَت بعلةٍ زال بزوالِها، فإذا قلنا: هذا الشيءُ حرامٌ، والعلةُ كذا، وانْتَفَت هذه العلةُ زال الحكمُ.

مثالُ ذلك: قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

أيْ: لا تَقْعُدوا مُسْتَأْنِسِين لحديثٍ، والعلةُ في وجوبِ الانتشارِ والذَّهابِ هي الأذيةُ بالجلوسِ، فإذا انْتَفَت هذه العلةُ، وصار صاحبُ الدارِ يُحِبُّ أن نَجْلِسَ عندَه ونَتَحَدَّثَ، فهل نقولُ: إننا خالَفْنا السنةَ في البقاءِ؟

الجوابُ: لا، لانتفاءِ العلةِ، فالحكمُ يدورُ مع علتِه وجوداً وعدماً.

مثالٌ آخرُ: البيعُ بعدَ نداءِ الجُمَعةِ الثاني حرامٌ؛ لأنه يَصُدُّ عن ذكرِ اللهِ وعن الصلاةِ، ويقاسُ عليه اللعبُ بعدَ الأذانِ فهو حرامٌ أيضاً؛ لأن العلةَ موجودةٌ، والحكمُ يدورُ مع علتِه وجوداً وعدماً، وهذه قاعدةٌ مفيدةٌ لطالبِ العلمِ.

* لكن أحياناً يكونُ النزاعُ: هل العلةُ زالت، أو هي باقية، فحينَئذٍ نحتاجُ إلى إثباتٍ، فما هو الإثباتُ في هذه المسألةِ؟

الجوابُ أن نقولَ: إذا كانت العلةُ قد ثبَتَت فالأصلُ عدمُ زوالِها، وإذا لم تُوجَدْ فالأصلُ عدمُ ثبوتِها، فنَرْجِعُ للأصلِ في الموضعَيْن في الثبوتِ أو العدمِ.

قال رحمه الله:

(١٧٣) فهي التي له حقيقاً تَجْلِبُ   وهو الذي لها كذاك يُجْلَبُ

قولُه: (فهي) أي: فالعلةُ.

وقولُه: (له) أي: للحكمِ.

وهذا البيتُ بمَثابةِ التعليلِ لهذه القاعدةِ، وهي أن الحكمَ يدورُ مع علتِه وجوداً وعدماً؛ لأن العلةَ جالبةٌ للحكمِ، والحكمَ مجلوبٌ، فلهذا يَتَتَابَعان، فلا يَنْفَكُّ أحدُهما عن الآخرِ.

❐ ❐ ❐

فصل

(١٧٤) لا حكم قبلَ بعثةِ الرسولِ بل بعدَها بمقتضى الدليلِ
(١٧٥) والأصلُ في الأشياءِ قبلَ الشرعِ تحريمُها لا بعدَ حكمٍ شَرْعِي
(١٧٦) بل ما أحَلَّ الشرعُ حلَّلْناه وما نهانا عنه حرَّمْناه
(١٧٧) وحيث لم نَجِدْ دليلَ حِلِّ شرعاً تَمَسَّكْنا بحكمِ الأصلِ
(١٧٨) مُسْتَصْحِبين الأصلَ لا سِواه وقال قومٌ ضدَّ ما قلناه
(١٧٩) أي أصلُها التحليلُ إلا ما ورَدْ تحريمُها في شرعِنا فلا يُرَدّ

هذه مسألةٌ تَنازَع الناسُ فيها، وهو نزاعٌ لا طائلَ تحتَه، وهي هل الأصلُ في الأشياءِ الإباحةُ، أو الأصلُ في الأشياءِ التحريمُ، أو نقولُ: إنه لا حكمَ للأشياءِ، يعني: لا نقولُ: ممنوعةٌ، ولا نقولُ: حلالٌ. قبلَ بعثةِ الرسولِ؟

الجوابُ: أقولُ: إن هذا بحثٌ لا طائلَ تحتَه إطلاقاً؛ لأن المسألَة قد مضَت وانْتَهَت، فالرسلُ قد بُعِثوا مِن أزمانٍ بعيدةٍ، لكن هو جِدالٌ عقليٌّ أوْجَده المتكلِّمون؛ ليَشْغَلوا الناسَ عما هو أهمُّ، سواءٌ أرادوا ذلك، أم لم يُريدوه، ولهذا لا نَعْلَمُ أن صحابيّاً قال: يا رسولَ اللهِ، ما هو الأصلُ في الأشياءِ قبلَ أن تُبْعَثَ الرسلُ؟ فما الفائدةُ أن نَعْرِفَ الحكمَ قبلَ أن يُخْلَقَ آدمُ، فنحن نعلمُ أن الناسَ لا يَأْثَمون قبلَ إرسالِ الرسلِ؛ لقولِه تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. وهذا هو المهمُّ أن الناسَ لا يَأْثَمون.

لكن من الناحيةِ العقليةِ إذا كان الله قد خلَق لنا أشياءَ، ولم يَنْهَنا عنها، فالأصلُ الإباحةُ، وهذا حكمٌ عقليٌّ طبيعيٌّ، إذاً فلا حاجة للنِّزاعِ.

الذين قالوا: الأصلُ المنعُ. قالوا: لأن هذا مُلْكُ اللهِ، ولا يمكنُ أن تَتَصَرَّفَ في ملكِه بلا إذنه فيكون الأصل التحريم. لكن نقول لهم: لا يمكن أن أمتنع عمّا أوجده الله بين يدي بدون منع. وهذا القول أي الأصل في الأشياء الإباحة هو الراجح، ودليله قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] ذكره سبحانه في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بجائز، فكل ما في الأرض من أشجار وأنهار وبحار وغيرها، الأصل فيها الحل.

وعلى هذا فلو أتانا رجل بطير، وآخر بزاحف: فقام رجل ثالث: وقال: هذا كله حرام. وقام رجل رابع، وقال: هما حلال. فالأصل مع الرابع الذي قال: هما حلال حتى يقوم دليل على المنع.

فالصوابُ أن نقولَ:

أولاً: هذا البحثُ لا طائلَ تحتَه؛ لأن المُهِمَّةَ فيه انْتَهَت.

ثانياً: الأصلُ فيما خلَق اللهُ لنا، ولم يَمْنَعْنا منه الحِلُّ؛ لأنه كريمٌ عزّ وجل، فلكرمِه لا يُقَدِّمُ لعبادِه شيئاً إلا وهو حلالٌ لهم، لا يَأْثمون به.

إذاً (لا حكمَ قبلَ بعثةِ الرسول) الرسول المراد به الجنس بل بعدها، وهذا بمقتضى الدليلِ، وهو قولُه تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

وقولُه: (لا بعدَ حكم شرعي) معروفٌ أنه بعدَ الحكمِ الشرعيِّ يَتَّضِحُ الأمرُ، هل هو حلالٌ أم حرامٌ؟

ولعل المؤلف رحمه الله أراد بقوله: (بعد حكم شرعي) بيان الواقع،

وأن الأحكام المعتبرة هي الأحكام الشرعية، وأن الأحكامَ التي يَثْبُتُ بها الحِلُّ والحُرْمةُ والوجوبُ والندبُ والكراهةُ هي الأحكامُ الشرعيةُ.

قال رحِمه الله:

(١٧٦) بل ما أحَلَّ الشرعُ حلَّلْناهُ   وما نهانا عنه حرَّمْناهُ

معناه: أن ما أحَلَّ الله لنا فهو حلالٌ، وما حرَّمه فهو حرامٌ، ولكنَّ المؤلفَ رحمه الله يقولُ: ما نهانا عنه. بِناءً على أن الأصلَ في النهيِ التحريمُ.

قال رحِمه الله:

(١٧٧) وحيث لم نَجِدْ دليلَ حِلِّ   شرعاً تَمَسَّكْنا بحكمِ الأصلِ

يعني: إذا لم نَجِدْ دليلَ الحلِّ تَمسَّكْنا بحكَمِ الأصلِ، وهو التحريمُ، على رأيِ مَن يَرَى أن الأصلَ التحريمُ، أو الحِلُّ على رأيِ مَن يَرَى أن الأصلَ الحلُّ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٧٨) مُسْتَصْحِبين الأصلَ لا سِواه   وقال قومٌ ضدَّ ما قلناه

(١٧٩) أي أصلُها التحليلُ إلا ما ورَدْ   تحريمُها في شرعِنا فلا يُرَدّ

قولُهُ: (مُسْتَصْحِبين الأصلَ). والأصلُ الذي قدم المؤلفُ رحمه الله هو التحريمُ.

وقولُه رحمه الله: (أي أصلُها التحليلُ). هذا القول الذي أشار إليه المؤلف بقوله: (وقال قوم ضد ما قلناه) هو الصحيح أن الأصل في ذلك الحل وهذا بقطع النظر عن الدليل السمعي على ذلك لأن الدليل السمعي يدل على الحل لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وعلى هذا الرأيِ إذا لم نَجِدْ دليلَ التحريمِ فماذا تكون الأشياء؟ تكونُ حلالاً.

قال المؤلفُ رحمه الله:

(١٨٠) وقيل إن الأصلَ فيما يَنْفَعُ جوازُه وما يَضُرُّ يُمْنَعُ

وهذا قولٌ مُفَصِّلٌ؛ أن الأصلَ في النافع أنه حلال وفي الضار أنه حرام.

والحقيقة أن هذا أيضاً قولٌ ليس به كبيرُ فائدةٍ؛ لأن ما يَضُرُّ سوف يَجْتَنِبُه الإنسانُ بدليلِ عقلِه، إذ إن العاقلَ لا يُمْكِنُ أن يَرْتَكِبَ ما يَضُرُّه، وهو يَعْلَمُ أنه يَضُرُّه.

وهناك أصلٌ ثانٍ لم يَتَكَلَّمْ عنه المؤلفُ رحمه الله، وهو الأصلُ في العباداتِ، فالأصلُ في العباداتِ التحريمُ؛ لقولِ النبيِّ ﷺ: «إياكم ومُحْدَثاتِ الأمورِ»[1] وقولِه ﷺ: «مَن أحْدَث في أمرِنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ»[2].

فأيُّ إنسانٍ يَتَعَبَّدُ للهِ بقولٍ أو عملٍ أو عقيدةٍ بدونِ دليلٍ شرعيٍّ فإنه مُبْتَدِعٌ، وعملُه مردودٌ عليه، أما غيرُ العباداتِ فالأصلُ الحِلُّ، سواءٌ كان في الأعيانِ أو المعاملاتِ أو العاداتِ.

---

(١) رواه أحمد (٤/ ١٢٦)؛ وأبو داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنة رقم (٤٦٠٧) والترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنّة واجتناب البدع رقم (٢٦٧٦)؛ وابن ماجه: المقدمة، باب اتباع سنّة الخلفاء الراشدين المهديين رقم (٤٢) وغيرهم كثير من حديث العرباض بن سارية. والحديث صححه جمع من أهل العلم منهم: ابن تيمية وابن القيم وأبو نعيم وأبو العباس الدغولي وغيرهم. انظر: «الاقتضاء» ص(٢٦٧)، (إعلام الموقعين) (٤/ ١٨٠) «إجماع الإصابة» للعلائي (٤٩).

(٢) رواه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم كتاب البيوع: باب النخش ومن قال: لا يجوز ذلك البيع انظر: رقم (٢١٤٢) ووصله مسلم كتاب الأقضية: باب نقض الأحكام الباطلة رقم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

فالأعيانُ: كما لو شكَكْنا في حيوانٍ، هل هو حلالٌ أم حرامٌ، فالأصلُ الحلُّ.

والمعاملاتُ: كما لو تعامَلْنا معاملةَ بيعٍ أو تجارةٍ أو رهنٍ أو وقفٍ، ولا ندري، هل هي حلالٌ أم حرامٌ؟ فالأصلُ الحلُّ.

والعاداتُ: كما لو اعْتَدْنا فعلَ أشياءَ اعْتادَها الناسُ، ولا نَعْلَمُ هل الشرعُ منَعَ منها أو لا، فالأصلُ الحلُّ.

فعندَنا الآن أربعةُ أشياءَ: «عبادات ـ معاملات ـ أعيان ـ عادات».

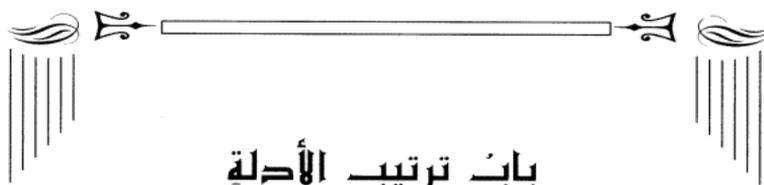
أما العباداتُ: فالأصلُ فيها المنعُ، إلا ما دل الدليلُ على أنه مشروعٌ، وأما الثلاثةُ الباقيةُ فالأصلُ فيها الحلُّ إلا ما دل الدليلُ على أنها محرمةٌ.

قال المؤلفُ رحمه الله تعالى:

(١٨١) وحدُّ الاستصحاب أخذُ المجتهدْ بالأصلِ عن دليلِ حكمٍ قد فُقِدْ

الاستصحابُ يعني بذلك: استحصابُ الحالِ أو استصحابُ الأصلِ، وهو دليلٌ إذا فُقِد الدليلُ، ومعنى الاستصحاب أن نستصحب حكم الأصل. وهذا مِن بقيةِ البحوثِ فيما هو الأصلُ في الأشياءِ.

مثالُ ذلك: لو قال قائلٌ: هذا الحيوانُ حرامٌ. وليس هناك دليلٌ، نقولُ: هو حلالٌ، والدليلُ على أنه حلالٌ استصحابُ الأصلِ.

مثالٌ آخرُ: لو قال قائلٌ: يَجِبُ على فلانٍ كذا وكذا. نقولُ: عندَنا دليلُ الاستصحابِ، وهو أن الأصلَ عدمُ الوجوبِ وبراءةُ الذمةِ حتى يقومَ دليلُ الوجوبِ.

باب ترتيب الأدلة

ترتيبَ الأدلةِ يعني تقديم بعضِها على بعضٍ، وهذا نَحتاجُ إليه عند التعارضُ بينَ الأدلةِ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٨٢) وقـدَّمـوا مِـن الأدلـةِ الـجَـلِـي   عـلـى الـخَـفِـيِّ بـاعـتـبـارِ الـعَـمَـلِ

يعني: أنه يُقَدَّمُ مِن الأدلةِ الجَلِيُّ على الخَفِيِّ، وهذا هو معنى قولِنا: إن المُحْكَمَ يُرَدُّ إليه المُتَشابِهُ، فالجَلِيُّ هو المُحْكَمُ، والخَفِيُّ هو المُتَشابِهُ، وقد بيَّن الله تعالى في القرآنِ الكريم أن المحكمَ أصلُ المتشابهِ، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧].

قولُه تعالى: ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾. يعني: مَرْجِعُ الكتابِ الذي يَرْجِعُ إليه المتشابهُ.

مثالُ ذلك: قولُه ﷺ: «ذكاةُ الجنينِ ذكاةُ أمِّه»[1]. فقد اخْتَلَفَ العلماءُ رحمهم الله في معناه؛ هل معناه: ذكاةُ الجنينِ كذكاةِ أمِّه،

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٣١، ٥٣)؛ وأبو داود (٢٨٢٧)؛ والترمذي (١٤٧٦) وصححه؛ والدارمي (٢/ ٨٤)؛ والدارقطني (٥٤٠)؛ والحاكم (٤/ ١١٤)؛ وقال: صحيح على شرط مسلم والبيهقي (٩/ ٣٣٤) وصححه ابن دقيق العيد وحسنه المنذري.

وأنه لا بدَّ من إنهارِ دمِه وتذكيتِه أو نحرِه، أو أن المعنى أن ذكاةَ الأمِّ ذكاةٌ للجنينِ ـ هو مُتشابِهٌ ـ فما الذي نُقَدِّمُ؟

الجوابُ: نُقَدِّمُ الجَلِيَّ؛ وهو أن ذكاةَ الجنينِ ذكاةُ أمِّه، بمعنى أن ذكاةَ أمِّه ذكاةٌ له؛ وذلك لأن الجنينَ لا يُمْكِنُ تذكيتُه بالسِّكِّينِ، وهو في بطنِ أمِّه إلا إذا خرَج، وإذا خرَج لم يكنْ جنيناً.

والأمثلةُ على هذا كثيرةٌ، فإذا مرَّت بك نصوصٌ؛ أحدُها جليٌّ واضحٌ في المعنى، والثاني فيه احتمالٌ، فالذي يُقَدَّمُ هو الواضحُ، ودليلُه قولُه تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٨٣) وقدَّموا منها مفيدَ العلمِ على مفيدِ الظنِّ أي للحكمِ

يعني: قدَّم العلماءُ رحمهم الله الدليلَ المفيدَ للعلمِ ـ وهو اليقين ـ على الدليلِ المفيدِ للظنِّ، وهذا في الحقيقةِ فرعٌ مِن الذي قبلَه؛ لأن المفيدَ للعلم لا اشتباهَ فيه، والمفيدَ للظنِّ فيه اشتباهٌ؛ لأن المفيدَ للظنِّ معناه أنه يَدُلُّ دَلالتين؛ دلالةً ظاهرةً هي التي تَغْلِبُ على الظنِّ، ودلالةً بعيدةً، وهي التي لا تَغْلِبُ على الظنِّ، ومعلومٌ أن التي تُوجِبُ غلبةَ الظنِّ أقوى مِن التي تُوجِبُ الاحتمالَ مع عدمِ غلبةِ الظنِّ.

إذاً ما يفيدُ العلمَ مقدَّمٌ على ما يفيدُ الظنَّ، فإذا اجْتَمَع مُتَواتِرٌ وآحادٌ فقد سبق لنا[1] أن المتواترَ يُفِيدُ العلمَ، وأن الآحادَ يفيدُ الظنَّ، وعلى هذا فيقدَّمُ المتواترُ.

(١) انظر: ص(١٨١).

وإذا كانت دلالةُ هذا النصِّ على الحكم قطعيةً، ودلالةُ النصِّ الآخرِ المُعارِضِ على هذا الحكم ظنيةً، فيُقَدَّمُ الذي دلالتُه قطعيةٌ، وهذا أيضاً له أمثلةٌ كثيرةٌ تَمُرُّ بالإنسانِ.

قال المؤلفُ رحمه الله:

(١٨٤) إلَّا مع الخصوصِ والعمومِ فلْيُؤْتَ بالتخصيصِ لا التقديم

يعني رحمه الله: إلا إذا تعارَض عامٌّ وخاصٌّ فإننا لا نُقَدِّمُ العامَّ، بل نقولُ: هذا العامُّ مخصوصٌ بالخاصِّ.

مثالُه: قال النبيُّ ﷺ: «فيما سَقَتِ السماءُ العشرُ»[1]. هذا الحديثَ فيه عمومٌ؛ عمومٌ بالنوعِ، وعمومٌ بالكمِّ، مستفادٌ من «ما» في قولِه ﷺ: «فيما سَقَت»؛ لأن «ما» اسمٌ موصولٌ، والاسمُ الموصولُ يُفِيدُ العمومَ.

ومعنى قولنا عموم في النوع: أنه يَشْمَلُ كلَّ ما سقَت السماءُ من حبوبٍ وثمارٍ وفواكهَ وبِطِّيخٍ وغيرِ ذلك.

والعمومُ بالكمِّ، يعني: بالقليلِ والكثيرِ، ففيما سقَت السماءُ من قليلٍ وكثيرٍ العشرُ.

ثم إنّ هناك حديثاً آخرَ، وهو قولُه ﷺ: «ليس فيما دونَ خمسةِ أوْسُقٍ صدقةٌ»[2]. فهذا الحديثُ قد خصَّص الحديث الأول، وهو أنه لا بدَّ أن يَبْلُغَ خمسةَ أوْسُقٍ، فإذا كان عندَنا أربعةُ أوْسُقٍ من الحبوبِ فلا زكاةَ فيه بمقتضى الحديثِ الثاني، وفيه الزكاةُ بمقتضى الحديثِ الأولِ، فنُغَلِّبُ الثانيَ.

---

(١) سبق تخريجه ص(١٢٧).

(٢) سبق تخريجه ص(١٢٨).

ونقولُ: في الحقيقةِ لا تعارُضَ هنا؛ لأن غايةَ ما فيه أن الثانيَ خصَّص الأولَ.

وكذلك أيضاً بالنوعِ: فالذي يُوَسَّقُ ـ يعني: يُجْعَلُ أوساقاً و«أحمالاً» ـ هو المكيلُ، إذاً لا بدَّ أن يكونَ ما سقَت السماءُ مما يكالُ؛ لأن ما لا يُكالُ لم تَجْرِ العادةُ بتوسيقِه، وذلك في عهدِ النبيِّ ﷺ.

مثالٌ آخرُ: قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]. هذه الآيةُ عامةٌ، فتَشْمَلُ الأولادَ الأحرارَ والعبيدَ، والأولادَ المُخالِفِين في الدينِ والموافقين فيه؛ لأن ولدَك المملوكَ ولدُك، وولدَك الذي يُخالِفُك في الدينِ ولدُك.

وفي حديثِ أسامةَ بنِ زيدٍ قال النبيُّ ﷺ: «لا يَرِثُ المسلمُ الكافرَ، ولا الكافرُ المسلمَ»[1]. خصَّص هذا الحديثُ عمومَ الآيةِ، فنقولُ: هنا لا نُقَدِّمُ شيئاً على شيءٍ، بل نقولُ: هذا العامُّ خُصِّص بالخاصِّ، ولا ترتيبَ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٨٥) والنُّطْقَ قَدِّمْ عن قياسِهم تَفِ وقدَّموا جَلِيَّه على الخَفِي

قولُه رحمه الله: (والنطقَ قدِّم) المرادُ بالنطقِ الكتابُ والسنةُ؛ لأن القرآنَ كلامُ اللهِ، والسنةَ كلامُ الرسولِ ﷺ، فهما النطقُ.

يقولُ رحمه الله: قدِّم الكتابَ والسنةَ على القياس، وهذا واضحٌ؛ لأن القياسَ دليلٌ عقليٌّ يقَعُ فيه الوهمُ، والنطقَ دليلٌ سمعيٌّ يَجِبُ قبولُه.

---

(١) سبق تخريجه ص(١٢٩).

مثالُ ذلك: قال قومٌ: يجوزُ للمرأةِ أن تُزَوِّجَ نفسَها بنفسِها. كما يجوزُ أن تبيعَ مالَها بنفسِها إذا كانت حرةً رشيدةً بالغةً، وهذا قياسٌ، يعني: إذا ملَكَت أن تبيعَ أموالَها كلَّها فلها أن تبيعَ نفسَها لزوجِها، وتُزَوِّجَ نفسَها بلا وليٍّ.

ولكنه قياسٌ باطلٌ لمخالفتِه النصَّ، وهو قولُ الرسولِ ﷺ: «لا نِكاحَ إلا بوليٍّ»[1]. فهنا قدَّمْنا النصَّ على القياسِ، والقياسُ المصادِمُ للنصِّ يُسَمِّيه العلماءُ رحمهم الله فاسدَ الاعتبارِ، يعني: أن اعتبارَه فاسدٌ، ولا عبرةَ به.

وقولُه رحمه الله: (وقَدَّموا جَلِيَّه على الخَفِي) وقدّموا أي العلماء رحمهم الله جليه أي جلي القياسِ على الخفي وهذا واضح يعني فيما إذا تعارَض قياسان؛ أحدُهما جليٌّ، والثاني خفيٌّ فإنه يقدم الجلي.

والقياسُ الجليُّ هو ما كانت العلةُ فيه مُوجِبةً للحكم، والقياسُ الخفيُّ هو قياسُ الدَّلالةِ، ومِن بعدِه قياسُ الشَّبَهِ، كما مضَى، وهذا التقديم واضحٌ؛ لأن القياسَ الجليَّ لا يمكنُ لأحدٍ أن يُعارِضَ فيه، والقياسَ غيرَ الجليِّ يُمْكِنُ المعارضةُ فيه؛ لأنه خفيٌّ، فيُقَدَّمُ الجليُّ على الخفيِّ.

مثالُ ذلك: قال قومٌ: يَجْرِي الرِّبا في الفواكِهِ قياساً على البُرِّ،

---

(١) أخرجه أحمد: (٤/ ٣٩٤) حديث رقم (١٩٧٤٧)؛ وأخرجه أبو داود: كتاب النكاح، باب ٢٠: في الولي حديث رقم (٢٠٨٥)؛ وأخرجه الترمذي: كتاب النكاح، باب ١٤: ما جاء لا نكاح إلا بولي حديث رقم (١١٠١)؛ وأخرجه ابن ماجه: كتاب النكاح، باب ١٥: لا نكاح إلا بولي حديث رقم (١٨٨١)؛ كما أخرجه الحاكم: في مستدركه (٢/ ١٦٩ ـ ١٧٠)، وأقره الذهبي على تصحيحه وقال الألباني في الإرواء (٦/ ٢٣٥)، صحيح.

وقال آخرون: يَجْرِي الربا في الرزِّ قياساً على البرِّ، ولا يجري في الفواكِهِ.

فالقياسُ الثاني قياسٌ جليٌّ؛ وذلك لأن الرزَّ مطابقٌ تماماً للبرِّ فهو مثلُه مَكِيلٌ، وهو مثلُه مُقْتاتٌ، وهو مثلُه مُدَّخَرٌ، وأما الفواكهُ فلا تُوافِقُ البرَّ إلا في واحدٍ فقط، هو الطُّعمُ.

إذاً يُقَدَّمَ القياسُ الجليُّ على القياسِ الخفيِّ.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٨٦) وإن يَكُنْ في النطقِ مِن كتابِ أو سنةِ تغييرُ الاستصحابِ
(١٨٧) فالنطقُ حجةٌ إذاً وإلَّا فكُنْ بالاستصحابِ مُسْتَدِلّاً

يعني: أنه إذا دل القرآنُ والسنةُ على شيءٍ فإنه يَرْفَعُ حكمَ الاستصحابِ، وهذا مِن البيتين كالتَّكرارِ للبيتِ الأخيرِ في البابِ الذي قبلَ هذا، فقد سبَق أن الاستصحابَ دليلٌ حيث فُقِد الدليلُ، فإذا وُجِد الدليلُ مِن كتابٍ أو سنةٍ وجَب أن يُغَيَّرَ حكمُ الاستصحابِ، وأن يُرْجَعَ إلى الدليلِ، ولهذا أوْجَبْنَا الواجباتِ مع أننا لو اسْتَصْحَبْنا الأصلَ لقلنا: إنها غيرُ واجبةٍ، أوْجَبْناها بالدليلِ، وهذا أمرٌ بَدَهِيٌّ معروفٌ ومعلوم مما سبق من كلام المؤلف رحمه الله.

بابٌ في المُفتِي والمُستَفتِي والتَّقْلِيدِ

لدينا في هذا الباب:

مفتي ومستفتي ومقلد وإن شئت فقل: الناسُ قسمان: مجتهد ومقلد، فالعالم هو المجتهد وأما المقلد فقد قال ابنُ عبدِ البَرِّ[1] رحمه الله: إن العلماء رحمهم الله اتفقوا على أن المقلد ليس من أهلِ العلم؛ وذلك لأن غايةَ المقلِّدِ أنه كتابٌ فقط؛ إذ إنه يَحْكِي قولَ مُقَلَّدِهِ، أما المجتهدُ فإنه يَأْخُذُ الحكمَ من الكتابِ والسنةِ بنفسِه فالمجتهد مَنْ أمكنه الوصول إلى معرفة الحق بنفسه والمقلد مَنْ ليس كذلك بل هو نسخة من كتاب إلا أنه كتاب ناطق والكتاب كتاب صامت.

وقد ذكر ابنُ القيم رحمه الله في كتابه «إعلام الموقعين» أدلةً كثيرةً جدّاً على بطلانِ التقليدِ وفسادِ المُقَلِّدِ وفسادِ منهجِه[2]، ولكنَّ الحقيقةَ أن التقليدَ هو كما قال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ رحمه الله، بمنزلةِ الميتةِ، عند الضرورة تجوز[3].

وعندَ القدرةِ على الاجتهاد لا يَجوزُ وهذا هو الحق: أن التقليد حرام إلا إذا دعت الضرورة إليه.

---

(١) جامع بيان العلم (٢/ ٣٣٤).

(٢) إعلام الموقعين (٢/ ١٦٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٠٤).

قال المؤلفُ رحمه الله تعالى:

(١٨٨) والشرطُ في المُفْتِي اجتهادٌ وهو أَنْ ... يَعْرِفَ من آيِ الكتابِ والسُّنَنْ
(١٨٩) والفقهِ في فروعِهِ الشَّواردِ ... وكلِّ ما لَهُ مِن القواعدِ
(١٩٠) مع ما به من المذاهبِ التي ... تَقَرَّرَت ومن خلافٍ مُثْبَتِ
(١٩١) والنحوِ والأصولِ مع علمِ الأدبْ ... واللغةِ التي أتَتْ من العربْ
(١٩٢) قَدْراً به يَسْتَنْبِطُ المسائلَا ... بنفسِه لمن يكونُ سائلَا
(١٩٣) مع علمِه التفسيرَ في الآياتِ ... وفي الحديثِ حالةَ الرُّواةِ
(١٩٤) وموضعَ الإجماعِ والخلافِ ... فعِلْمُ هذا القدرِ فيه كافِ

يعني يشترط في المفتي أن يكون مجتهداً، وما أكثر المفتين الذين ليسوا بمجتهدين! إما مقلدون، وإمّا صغار لا يعرفون إلا حديثاً أو حديثين فيتصدون للفتوى، ويحسبون أنَّ سوق الفتوى كسوقِ التجارة كل يُغِيْرُ فيه ويربح، ولم يعلموا أن سوق الفتوى من أخطر ما يكون حتى جاء في الحديث «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار»[1] وقد كان السلف رحمهم الله يتدافعونها، كل يقول: اذهب إلى فلان والآخر يقول: اذهب إلى فلان.

ثم قال المؤلف رحمه الله والمجتهد وهو أن يعرف من آي الكتاب.

قولُه: (آي) جمع آية.

وقولُه: (السُّنَنْ) أي: سنن النبيِّ ﷺ.

فالمقصود إذاً أن يعرف من الكتاب قدراً يستنبط به المسائل ومن السنن كذلك.

وقولُه رحمه الله: (والفقهِ في فروعِه الشواردِ) أي: أن يَعْرِفَ الفقهَ بفروعِه.

---

(١) أخرجه الدارمي باب: الفتيا وما فيه من الشدة حديث رقم (١٥٧).

والشواردُ جمعُ شاردةٍ، وهي المسائلُ البعيدةُ، وإذا كان لا بد أن يَعْرِفَ المسائلَ البعيدةَ فلا بد أن يَعْرِفَ القريبةَ.

وقولُه رحِمه الله:

(١٩٠) مع ما به من المذاهبِ التي تقَرَّرَت ومِن خلافٍ مُثْبَتِ

يعني: ولا بدَّ أن يَعْرِفَ المذاهبَ التي تقَرَّرت، وهي عندَ عامةِ المسلمين أربعةٌ، فيَعْرِفُ مذهبَ مالكٍ والشافعيِّ وأبي حنيفةَ وأحمدَ بنِ حنبلٍ رحمهم الله، كذلك يَعْرِفُ الخلافَ خلافَ الصحابةِ رضي الله عنهم والتابعين رحمهم الله، وخلافَ أئمةِ المذاهبِ.

وفائدة معرفة الخلاف أن يذهب إلى قولٍ منه، ولا يخالفه بإحداث قولٍ آخر؛ لأن فيه خرقاً لإجماع من قبله، حيث لم يذهبوا إلى ذلك القول.

قال المؤلفُ رحمه الله:

(١٩١) والنحوِ والأصولِ مع علمِ الأدبْ واللغةِ التي أتَتْ من العربْ

قولُه رحمه الله: (والنحوِ) فلا بدَّ أن يَعْرِفَ النحوَ إعراباً وتصريفاً، فيكونَ مثلاً قد درَس ألفيةَ ابنِ مالكٍ رحمه الله، وعرَف معناها وشروحَها.

وقولُه رحمه الله: (والأصولِ) يعني: أصولَ الفقهِ، وأصولَ الدينِ، فلا بدَّ أن يَعْرِفَهما من أولها إلى آخرها.

وقولُه رحمه الله: (مع علمِ الأدبْ) يعني: لا بد أن يَعْلَمَ الكتب المؤلفة في الأدبِ كجواهر الأدب والأدب العربي وغيرهما.

وكذلك لا بدّ أن يعرف (اللغة) يعني يعرف مفردات اللغة فيحتاج إلى درس القاموس من أوله إلى آخره أو لسان العرب لابن منظور.

قال المؤلفُ رحِمه الله تعالى:

(١٩٢) قَدْراً به يَسْتَنْبِطُ المسائلَا بنفسِه لمن يكونُ سائلَا

قولُه: (قَدْراً) مفعولُ (يعرف) أي لا بد أن يعرف قدراً.

وقولُه: (يَسْتَنْبِطُ المسائلَا) بألفِ الإطلاقِ، أي: يَأْخُذُها من أدلتِها بنفسِه، فيُفْتِي بها لمُسْتَفْتِيه.

وقولُه: (لمن يَكونُ سائلَا) أي: لسائلِه.

وهذه الشروطُ لو أَرَدْنا أن نُطَبِّقَها لم نَجِدْ مُجتهداً منذُ تسعِمائةِ سنةٍ؛ لأنها شروطٌ قاسيةٌ، والصوابُ أن المجتهدَ مَن يَسْتَطِيعُ أن يَعْرِفَ الحقَّ بدليلِه. ثم إنَّ الاجتهادَ يَتَجَزَّأُ، فقد يكونُ الإنسانُ مجتهداً في بابٍ مِن أبوابِ العلم، كبابِ الطهارةِ، ويكونُ مُقَلِّداً في غيرِه، وقد يكونُ مجتهداً في مسألةٍ مِن المسائلِ يُحَرِّرُها دونَ غيرِها. لكن الاجتهاد المطلق هو الذي ذكر المؤلف شروطه، وهذا صعب.

قال رحِمه الله:

(١٩٣) مع علمِه التفسيرَ في الآياتِ وفي الحديثِ حالةَ الرواةِ

قولُه رحمه الله: (مع علمِه التفسيرَ في الآياتِ) أي: لا بد أن يكون عارفاً بالقرآن وبتفسير القرآن فيما يحتاج إليه في اجتهاده.

وقولُه رحمه الله: (وفي الحديثِ حالةَ الرواةِ).

يعني: لا بدَّ أيضاً أن يَعْرِفَ حالةَ الرواةِ.

وهذا صحيحٌ فيما إذا جاء حديثٌ مُسْنَدٌ في غيرِ الكتبِ المُعْتَمَدَةِ أما إذا كان في الكتبِ المعتمدةِ التي شرطُها الصحةُ، فإنه لا يُحْتاجُ إلى البحثِ عن رواتِه، مثل البخاري ومسلم.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٩٤) وموضعَ الإجماعِ والخلافِ فعِلْمُ هذا القَدْرِ فيه كافِ

قولُه رحمه الله: (وموضعَ الإجماعِ والخلافِ) يعني: لا بدَّ أن يَعْرِفَ المسائلَ المُجْمَعَ عليها، والمسائلَ المُخْتَلَفَ فيها، وإنما اشْتُرِطَ

ذلك؛ لئلا يُفْتِيَ في مسألةٍ على خلافِ الإجماعِ، وهو لا يَعْلَمُ.

وقولُه رحمه الله: (فعلمُ هذا القدرِ فيه كافِ) نقول: وماذا وراء هذا القدر؟!

ثم قال:

(١٩٥) ومن شروطِ السائلِ المُسْتَفْتِي أن لا يكونَ عالماً كالمُفْتِي

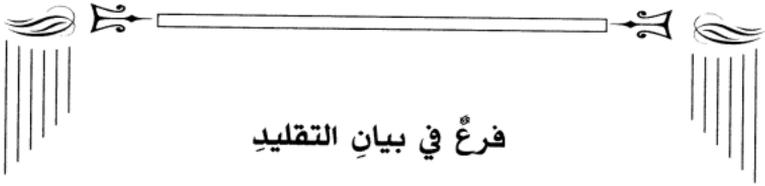
(١٩٦) فحيث كان مثلَه مُجْتَهِدَا فلا يَجوزُ كونُه مُقَلِّدَا

نعم إذا سأل لأجل أن يقلد المسؤول فإنه لا يجوز؛ لأنه هو بنفسه يمكنه الوصول إلى الحق أما إذا كان للاستثبات فإن هذا لا بأس به؛ لأنه إذا كان عالماً كالمفتي أمْكَنه الوصولُ إلى الحقِّ بنفسِه، فلا يَحْتاجُ أن يسألَ، ولا يجوزُ له ذلك.

لكن له أن يسألَ اسْتِثْباتاً، لا اسْتِرْشاداً، ومعنى قولِنا: اسْتِثْباتاً، أنه إذا وقَع في نفسِه أن هذا الشيءَ حلالٌ، أو أن هذا الشيءَ حرامٌ، فلا بأسَ أن يسألَ عالماً آخرَ مُجْتَهِداً من أجلِ أن يَسْتَثْبِتَ؛ لأن الإنسانَ مهما بلَغ مِن العلم قد يُخْطِئُ.

ولهذا نَجِدُ السلفَ رحِمهم الله إذا وُجِد ما يَشْهَدُ بصحةِ قولِهم فرِحوا بهذا، كابنِ عباسٍ رضي الله عنهما حينَ أفْتَى بمتعةِ الحج، ورأَى المُسْتَفْتِي في المنامِ أن رجلاً قال له: عمرةٌ مُتَقَبَّلةٌ. فأخْبَرَ ابنَ عباس بذلك، ففرِح به.

إذاً سؤالُ المجتهدِ لغيرِه على نوعين: النوعُ الأولُ: أن يَسْأَلَ اسْتِرْشاداً، فهذا لا يَنْبَغِي؛ لأنه عارفٌ الحقَّ بدليلِه.

النوعُ الثاني: أن يَسْأَلَ اسْتِثْباتاً؛ لأجلِ أن يَسْتَثْبِتَ ويَطْمَئِنَّ، فهذا لا بأسَ به، وهو جائزٌ حتى في الأمورِ المُتَيَقَّنةِ، كما في قصةِ إبراهيمَ عليه الصلاة والسلامُ حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

فرعٌ في بيانِ التقليدِ

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٩٧) تقليدُنا قبولُ قولِ القائلِ مِن غيرِ ذكرِ حُجَّةٍ للسائلِ

يعني: أن تعريفَ التقليدِ هو قبولُ قولِ القائلِ من غير ذكر الحجة.

مثالُه: جاء رجلٌ يَسْأَلُ، يقولُ: أَكَلْتُ بعدَ طلوعِ الفجرِ، وأنا لم أَعْلَمْ، وأنا أريدُ الصومَ. فقال له العالمُ: صومُك صحيحٌ. فأَخَذ بذلك، فهذا يُسَمَّى مُقَلِّداً؛ لأنه قبِل قولَه بدونِ ذكرِ الدليلِ.

وعُلِم منه أنه لو ذكَر الدليلَ، وأخَذ السائلُ بقولِ هذا المفتي، بِناءً على الدليلِ، فإن ذلك ليس بتقليدٍ؛ لأنه مُتَّبِعٌ للدليلِ، لا لقولِ هذا القائلِ.

قال رحِمه الله:

(١٩٨) وقيل بل قبولُنا مقالَهُ مع جهلِنا مِن أين ذاك قالَهُ

يعني: قيل: إن التقليد هو قبولُ قولِ الغيرِ بدونِ علمِ دليلِه. والفرقُ بينَ القولين أن القولَ الأولَ يَدُلُّ على أن المفتيَ عالمٌ بالدليلِ، لكنه لم يَذْكُرْه، والثانيَ يَدُلُّ على أنه أخَذ بقولِه، وهو لا يَدْرِي أنه عالمٌ، أو جاهلٌ بالدليلِ.

وعلى كلِّ حالٍ فالتقليدُ قبولُ قولِ الغيرِ بدونِ ذكرِ الحجةِ، سواءٌ كان المفتي عالماً بالحجةِ أم لا.

وهل التقليدُ جائزٌ؟

قلنا: إن التقليدَ يَجوزُ عندَ الضرورةِ، ودليلُه قولُه تعالى:

﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾. لكنَّه قيَّد ذلك بقولِه تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وعلم من هذه الآية أننا إذا كنا نعلم فإننا لا نسأل لأننا نحن نكون من أهل الذكر.

فالتقليدُ يَجوزُ عندَ الضَّرورةِ، كما قلنا، لكن يَجِبُ على المقلدِ إذا تبيَّن له الحقُّ أن يَدَعَ التقليدَ، والذي أوْجَب لبعضِ العلماءِ أن يُنْكِرَ التقليدَ إنكاراً تامّاً هو أن بعضَ المقلِّدةِ لا يَقْبَلُ الحقَّ أبداً، حتى لو جِيء له بالنصِّ مِن القرآنِ والسنةِ قال: قال في الكتابِ الفلانيِّ. أو قال: أنا مَذْهَبِي كذا وكذا. ومن ذلك ما هو مفهوم عند بعض العامة إذا أفتيته بفتوى قال هذا مذهب فلان. وهذا لا يجوز لأننا مكلفون بأن نتبع الرسول ﷺ.

مسألة: لو جاء سائلٌ يَسْأَلُ، فقال للمفتي: أفْتِني على مذهبِ فلانٍ، والمفتي يَعْلَمُ أن الحقَّ بخلافِه، فهل يجوزُ أن يُفْتِيَه به؟

الجوابُ: لا يجوزُ، فإذا قال قائلٌ: هذا الرجلُ لم يَطْلُبْ إلا المذهبَ الفلانيَّ؟ أقولُ: نعم، هو لم يَطْلُبْ إلا المذهبَ الفلانيَّ، لكنه لم يَقُلْ ما هو مذهبُ فلانٍ ليَعْلَمَ به، ولا يَعْمَلَ، لو كان يُرِيدُ أن يَعْلَمَ به، ولا يَعْمَلَ، أفْتَيْتُه، أمَّا وأنا أَعْرِفُ أنه لم يَسْأَلْ عن مذهبِ فلانٍ إلا ليَتْبَعَه، ويَدَعَ الدليلَ الذي عندي، فأنا لا أُفتِيه، وأقولُ: هذا قولُ اللهِ عزّ وجل، أو هذا قولُ محمدِ بنِ عبدِ اللهِ ﷺ.

فالحاصلُ أنه إذا اسْتَفْتاك شخصٌ مقلِّدٌ، وقال: ما هو مذهبُ فلانٍ في كذا؟ وأنت تَعْرِفُ أن الصوابَ في خلافِه، فإنه لا يجوزُ أن تُفْتِيَه؛ لأنك إذا أفْتَيْتَه فقد أفْتَيْتَه أن يُخالِفَ الحقَّ، الذي تَعْلَمُ، أو يَغْلِبُ على ظنِّك أنه الحقُّ.

أما إذا جاء يَسْأَلُك سؤالاً مجرداً، لا ليَعْمَلَ به، فهنا لا حرجَ عليك أن تُبيِّن له المذهبَ، إذا كنتَ عارفاً به.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(١٩٩) ففي قبولِ قولِ طه المُصْطَفَى بالحكمِ تقليدٌ له بلا خَفَا
(٢٠٠) وقيل لا لأنَّ ما قد قالَهُ جميعُه بالوحيِ قد أتى لَهُ

قولُه: طه سبَق لنا[1] أن كلمةَ «طه» ليست من أسماءِ الرسولِ ﷺ، بل هي حرفان من الحروفِ الهِجائيةِ، وأن الصحيحَ أن الحروفَ الهِجائيةَ التي في القرآنِ ليس لها معنًى، لكن لها مَغْزًى، وهو أن هذا القرآن الذي أعْجَزَكم معشرَ العربِ أتى بالحروفِ التي أنتم تقولون بها.

المهمُّ: الأخذُ بقولِ الرسولِ ﷺ هل هو تقلدٌ أو اتِّباعٌ؟

لا شك أنه اتباع.

لكن هل يَصِحُّ أن نُسَمِّيَه تقليداً؟

الجوابُ: إذا قلنا: إن التقليدَ قبولُ قولِ القائلِ مِن غيرِ ذكرِ الحجةِ. صحَّ أن نُسَمِّيَه تقليداً؛ لأن هناك أحاديثَ كثيرةً يَذْكُرُ الرسولُ ﷺ فيها الحكمَ، ولا يُبَيِّنُ الحجةَ.

ولكننا نقولُ: إن النبيَّ ﷺ له شأنٌ آخرُ، فقولُه ﷺ واجبُ القبولِ، وحكمُه واجبُ القبولِ، فإذا قال قولاً، أو حكَم بحكم فإنَّ أخْذَنا بذلك لا يُسَمَّى تقليداً، بل يُسَمَّى اتِّباعاً؛ لقولِه تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقولِه تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران: ٣١]. ولا يَنْبغي أن يُسَمَّى تقليداً؛ لأنه يُوهِمُ أن الرسولَ ﷺ تابعٌ لغيرِه، وليس مَتْبوعاً.

---

(١) انظر: ص(١٤٢).

○ مسألة:

هل اعتمادُنا على قولِ علماءِ الرجالِ في الرُّواةِ تجريحاً وتعديلاً يُعَدُّ تقليداً؟

الجوابُ: إننا لو قلْنا بهذا لَقُلنا: إن كلَّ العلماءِ مُقَلِّدون؛ لأن مستندَ الحديثِ على الرُّواةِ، والقولُ في الرواة ـ تجريحاً وتعديلاً ـ لا نُجَرِّحُهم، ولا نُعَدِّلُهم إلا تقليداً، فالأمرُ بخلافِ ذلك، فالتقليدُ هو أن الإنسانَ يَأْخُذُ بقولِ هذا الإمامِ، سواءٌ وافَق الحقَّ أو خالَفه، هذا التقليدُ المذمومُ.

أما إذا كان الإنسانُ يَنْتَمي لهذا الإمامِ، ولكنه إذا خالَف الحقَّ قولُه ترَك ما يقولُ فهذا طيبٌ ولا شكَّ.

لكن لا بدَّ مِن الاستئناسِ بأقوالِ العلماءِ، والرجوعِ إليها، والرجوعِ إلى القواعدِ والضوابطِ في استعمالِ الأدلةِ، أما أن يَأْخُذَ بما بلَغ به نَظرُه فهذا ليس بجيدٍ.

فائدة:

إذا سأَلك رجلٌ عاميٌّ عن حكمِ مسألةٍ، فإن أحسنَ ما تَقولُه له: هذا حرامٌ، هذا حلالٌ. فقط.

وأما مَن تَشُمُّ منه رائحةَ العلم، وإذا أفْتَيْتَه صار في نفسِك أنه لم يَقْتَنِعْ، فهذا تذكُر له الدليلَ، وإن كان يَنْقَدِحُ في ذهنِك أن هناك دليلاً يُخالِفُ ما تقولُ، وهو يَعْلَمُه، فاذْكُرْه أيضاً، وأوْضِحْ له الإجابَة عليه حتى يَقْتَنِعَ.

مثالُ ذلك: جاءَنا رجلٌ يقولُ: أنا أكَلْتُ لحمَ إبلٍ، فإن كان عاميّاً فإننا نقولُ له: يَجِبُ عليك أن تَتَوَضَّأَ. لكنَّ الذي معه رائحةُ علم قد يُشْكِلُ عليه الأمرُ، فإذا عرَفْتَ أنه قد يُشْكِلُ عليه اذْكُرْ له الدليلَ، قلْ له: لأن النبيَّ ﷺ أمَر بالوضوءِ من

لحمِها[١]. ثم إذا عرَفْتَ أيضاً أنه قد انْقَدَح في ذهنِه أن هذا منسوخٌ، ففَصِّلْ له، وقل: إن هذا ليس بمنسوخٍ؛ لأن حديثَ جابرٍ رضي الله عنه: «كان آخرُ الأمرين من رسولِ اللهِ ﷺ تركَ الوضوءِ مما مسَّت النارُ»[٢] عامٌّ، وهذا لا يُعارِضُ الأمرَ بالوضوءِ من لحومِ الإبلِ.

---

(١) رواه أبو داود: كتاب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الإبل رقم (١٨٤)؛ والترمذي: أبواب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الإبل رقم (٨١)؛ وابن ماجه: كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل رقم (٤٩٤)؛ وابن خزيمة رقم (٣٢). من حديث البراء بن عازب.
قال ابن خزيمة: «لم أر خلافاً بين علماء الحديث أن هذا الخبر صحيح من جهة النقل لعدالة ناقليه». وصححه أيضاً: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والنووي وابن تيمية وغيرهم.
انظر: «الخلاصة» رقم (٢٧٥)، «شرح العمدة» لابن تيمية (١/ ٢٣٠)، «التلخيص الحبير» رقم (١٥٤).

(٢) رواه بهذا اللفظ أبو داود: كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مسّت النار رقم (١٩٢)؛ والنسائي: كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما غيّرت النار (١/ ١٠٨) رقم (١٨٦)؛ وابن حبان رقم (١١٣١) عن شعيب بن أبي حمزة عن محمد بن المنكدر عن جابر به وأُعل بعلتين:
١ ـ أنه مختصر من حديث جابر الطويل أن النبي ﷺ أكل كتفاً ولم يتوضأ. كذا رواه الثقات عن ابن المنكدر عن جابر ويحتمل أن يكون شعيب حدث به من حفظه فوهم فيه. «العلل» لابنه (١/ ٦٤) رقم (١٦٨).
٢ ـ قال الشافعي: لم يسمع ابن المنكدر هذا الحديث من جابر إنما سمعه من عبد الله بن محمد بن عقيل. «التلخيص الحبير» رقم (١٥٥). وعبد الله هذا صدوق في حديثه لين ويُقال تغير بآخره كما في «التقريب».
ويشهد لمعناه ما رواه البخاري رقم (٥٤٥٧) عن جابر أنه سُئل عن الوضوء مما مسّت النار؟ فقال: لا.

فائدة أخرى:

إذا علِمْتَ أن المستفتيَ لا يَقْتَنِعُ بكلامِك فإن لك أن تقولَ له: هذا قولُ فلانٍ ممن يقْتَنِعُ بقولِهم؛ لأن هذا سببٌ في طمأنينتِه إلى صحةِ هذا القولِ.

والحقيقةُ أن الناسَ مع الأسفِ أصْبَحوا يَزِنون الأقوالَ بالرجالِ، وقد يَكونون مَعْذُورين في الحقيقةِ؛ لأنه كَثُر المُفْتون الذين ليس عندَهم علمٌ، لكن أحياناً قد يَضْطَرُّ الإنسانُ إلى أن يُبَيِّنَ نفسَه؛ لأجلِ أن يُقْبَلَ ما يقولُ، فأنت مثلاً إذا تَكَلَّمْتَ بكلامٍ، وقلتَ: هذا قولُ فلانٍ. فهذا يَنْفَعُ أحياناً، فنحن قد نقولُ الشيءَ، ونقولُ: هذا قولُ شيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ، وما أشْبَهَ ذلك؛ لأجلِ أن يَقْوَى جانبُه.

فَصْلٌ

في الاجتهادِ

الاجتهادُ مصدرُ اجْتَهَد، وهو في اللغةِ: بذلُ الوُسْعِ لإدراكِ أمرٍ شاقٍّ.

بذلُ الوُسْعِ يعني: بذلُ ما يَسْتَطِيعُ لإدراك أمر شاق.

إذاً فلا بدَّ من شيءٍ شاقٍّ يُبْذَلُ فيه الجُهْدُ، وعلى هذا فلو حمَلْتُ حقيبةً فأنا غيرُ مجتهدٍ؛ لأن حملَها ليس شاقّاً.

ولو حمَلْتُ حجراً على قدر جسمي فهو أمرٌ شاقٌّ، ولذا يُسَمَّى اجتهاداً، فيقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الحقيبة؛ لأن حمل الحقيبة ليس شاقاً وحمل الحجر شاق.

أما في الاصطلاح فقد قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٢٠١) وحَدُّه أن يَبْذُلَ الذي اجْتَهَدْ مجهودَه في نيلِ أمرٍ قد قَصَدْ

يعني: بذل الجهد لاستخراج حكم شرعي، والمؤلف رحمه الله أتى بهذا التعريف الذي قد يشمل التعريف اللغوي.

فالاجتهادُ أن تَبْذُلَ جُهْدَكَ لإدراكِ حكم شرعيٍّ، وذلك بمُطالعةِ الكتابِ والسنةِ وأقوالِ الصحابةِ وأقوالِ الأئمةِ.

أما الاجتهادُ لإدراكِ أمرٍ غيرِ شرعيٍّ، كإدراكِ صناعةٍ، أو إدراكِ بناءٍ، أو ما أشْبَهَ ذلك، فإنه لا يُسَمَّى اجتهاداً في الاصطلاحِ، وإن كان يُسَمَّى اجتهاداً في اللغةِ.

ثم قال رحمه الله:

(٢٠٢) ولْيَنْقَسِمْ إلى صوابٍ وخطأْ   وقيلَ في الفروعِ يُمْنَعُ الخطأْ

يعني رحمه الله: أن الاجتهادَ يكونُ صواباً، ويكونُ خطأً، والمرادُ بذلك الحكمُ الناتجُ عن الاجتهادِ، وليس الاجتهادَ، فالاجتهادُ كلُّه صوابٌ، لكنَّ الحكمَ الناتجَ عن الاجتهادِ يَنْقَسِمُ إلى صوابٍ وخطأٍ، فكونُك تَجْتَهِدُ لإدراكِ الحكم الشرعيِّ، هذا صوابٌ، سواءٌ أَخْطَأْتَ أم أصَبْتَ، لكن ما يَحْصُلُ مِنَ الاجتهادِ، وما يَنْتُجُ عنه قد يكونُ خطأً، وقد يكونُ صواباً، فالخطأُ مخالفةُ الصوابِ، والصوابُ إصابةُ الصواب.

وأسبابُ الخطأِ كثيرةٌ، منها:

١ ـ نقصُ العلمِ: بألا يكونَ عندَ الإنسانِ علمٌ واسعٌ، فيَجْتَهِدُ فيما عندَه مِن النصوصِ مثلاً، ويكونُ هناك نصوصٌ أخرى قد فاتَتْه لا يُدْرِكُها، فيكون الخطأُ.

٢ ـ قصور الفهم: يعني: كإنسانٍ عندَه علمٌ، يَحْفَظُ الأحاديثَ كلَّها، ويَحْفَظُ القرآنَ والتفسيرَ، لكنَّ فهمَه رديءٌ، فهذا يُخْطِئُ.

فإن كان ناقصَ العلمِ قاصرَ الفهمِ فهو أقربُ إلى الخطأِ مما لو انْفَرَدَ بأحدِهما.

٣ ـ سوءُ النيةِ والقصدِ، وذلك بأن لا يكونَ مرادُ الإنسانِ إلا أن يَغْلِبَ قولُه قولَ غيرِه، لا أن يَصِلَ إلى الصوابِ، فيريد أن يَنْتَصِرَ لنفسِه لا للحقِّ، فهذا يُحْرَمُ الصوابَ، ولذلك لا بدَّ من تحسينِ النيةِ وإخلاصِها بأن يكونَ قصدُك بالاجتهادِ الوصولَ إلى الحقِّ، لا أن تَنْتَصِرَ لنفسِك، فإنك إن أرَدْتَ الثانيَ حُرِمْتَ الأولَ، وهو الوصولُ إلى الحقِّ.

٤ ـ المعاصي: فالمعاصي سببٌ للخطأِ، وأن لا يُوَفَّقَ الإنسانُ للصوابِ ـ نسأل الله أن يمنعنا وإياكم منها ـ؛ لقولِ اللهِ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]. فإذا لم يكنْ هناك تَقْوَى لا يكونَ هناك فرقانٌ، ولذلك يَجِدُ المُتَّقِي في قلبِه نوراً يَسْتَضِيءُ به، حتى إنه أحياناً لا يكونُ عندَه علمٌ بالشرعِ في مسألةٍ ما، فيجتهدُ، فإذا هو مصيبٌ للشرعِ؛ لأن التقوى تُوجِبُ الفرقانَ، والفرقانُ فرقٌ بين الحق والباطل وبين الخطأ والصواب.

فهذه أربعةُ موانعَ تَمْنَعُ من إصابةِ الحقِّ، وقد يكون هناك موانع أخرى.

وقولُه رحمه الله: (وقيل في الفروعِ يُمْنَعُ الخطأْ).

(قيل) هذه صيغةُ تضعيفٍ في الفروع.. يعني: أن المجتهد في الفروع مصيب بكل حال وهذا القولُ يَسْتَحِقُّ أن يُورَدَ بصيغةِ التمريضِ، بل يَنْبَغي أن يُورَدَ بصيغةِ الإماتةِ، بل يَنْبَغي أن يُورَدَ بصيغةِ الدفنِ إلى أبدِ الآبِدِين، فهذا القولُ باطلٌ؛ إذ لا يمكنُ أن يكونَ قولان مُتَضادَّانِ، كلاهما صوابٌ، وهذا أيضاً كما أنه منافٍ للعقلِ، فهو منافٍ للسمعِ، قال النبيُّ ﷺ: «إذا حكَم الحاكمُ فاجْتَهَد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكَم فاجْتَهَد، ثم أخْطَأ فله أجرٌ»[1]. فبيَّن النبيُّ ﷺ أن كلَّ حاكمٍ يَحْكُمُ، فإما أن يُصِيبَ، وإما أن يُخْطِئَ، وجعَل الخطأَ قَسيماً للإصابةِ، وحينَئذٍ لا يمكنُ أن يكونَ كلُّ مجتهدٍ مصيباً أبداً، بل المجتهدُ إما مصيبٌ، وإما مخطئٌ، سواء كان في الأصولِ أو في الفروعِ.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنة: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم (٧٣٥٢)؛ ومسلم في كتاب الأقضية: باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم (١٧١٦)، عن عمرو بن العاص رضي الله عنه.

مسألة: هل لتقسيم الدين إلى أصول وفروع أصل في الشريعة؟

الجواب: تقسيمُ الدينِ إلى أصولٍ وفروعٍ بدعةٌ، كما حقَّق ذلك شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ رحمه الله[1]، وقال: إن هذا التقسيمَ حدَث ـ أظنه ـ في القرنِ الثالثِ، فهو بدعةٌ، ويَدُلُّك على بطلان هذا التقسيم أنهم جعَلوا من الفروعِ الصلاةَ والزكاةَ والصيامَ والحجَّ، مع أن النبيَّ ﷺ جعَلها أركانَ الإسلامِ أصولاً، وهم يرون أنها فروع ثم يذكرون أشياء يرون أنها من الأصول وهي من الفروع يعني ليست أصلاً، فمثلاً عذاب القبر من الأصول ولا شك أنه عقيدة لكن هل هو على البدن أو على الروح أو عليهما جميعاً؟ فهذا شيء آخر وهم يجعلونه من الأصول.

ولهذا نقولُ: أصلُ تقسيم الدينِ إلى أصولٍ وفروعٍ لا صحة له، وليس معروفاً بالكتابِ، ولا بالسنةِ، ولا في أقوالِ الصحابةِ والتابعين، لكن تَنَزُّلاً مع الذين يَرَوْن ذلك نقولُ: إن الإنسانَ يكونُ مُخْطِئاً أو مُصِيباً في الفروعِ والأصولِ على حدٍّ سواءٍ[2].

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٢٠٣) وفي أصولِ الدينِ ذا الوجهُ امْتَنَعْ   إذ فيه تصويبٌ لأربابِ البدَعْ

قولُه رحمه الله: (وفي أصولِ الدينِ ذا الوجهُ امْتَنَعْ).

يعني: امْتَنَعَ أن نقولَ في أصولِ الدينِ: إن المجتهدَ مُخْطِئٌ ومصيبٌ.

لماذا قال: (إذ فيه تصويبٌ لأربابِ البدَعْ).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ١٢٥)، (١٩/ ٢٠٧).

(٢) سبق البحث فيه انظر: ص(٥٥).

هذه هي العلةُ، يعني: لا تَقُلْ في أصولِ الدينِ: إن المجتهدَ يكونُ مصيباً، ويكونُ مخطئاً؛ لأنك لو قلتَ هذا قال أهلُ البدع: إنهم مُجْتَهِدون، وإنهم مُصِيبون. ونقولُ له رحمه الله: هذا أيضاً خطأٌ وتعليله عليل نحن نقول: كلَّ إنسانٍ يَحْكُمُ بشيءٍ مِن أصولِ الدينِ أو فروعه فإنه إما مُصِيبٌ، وإما مخطئٌ، ولا يكونُ في هذا تصويبٌ لأربابِ البدعِ؛ لأن أربابَ البدعِ ما اجتهدوا ولو اجْتَهَدوا حقّاً لَتَبَيَّن لهم الحقُّ، لكنهم يَسْتَعْرِضون القرآنَ والسنةَ بِناءً على عقائِدهم، فيحاولون أن يلووا أعناق نصوص الكتاب والسنة إلى مذاهبهم، فأهلُ البدعِ يُحَكِّمون عقولَهم أولاً، ويقولون: يَجِبُ أن تُحَوَّلَ النصوصُ وتُحالَ إلى ما دلَّ عليه العقلُ، ولهذا مِن أصولِهم أنه لا يَثْبُتُ من صفاتِ اللهِ إلا ما دلَّ عليه العقلُ، ويَجِبُ أن يُنْفَى كلُّ ما نفاه العقلُ، ويُتَوَقَّفَ فيما لم يَقْتَضِ العقلُ إثباتَه ولا نفيَه.

إذاً: فأهل البدع في الحقيقة لم يجتهدوا لأن المجتهدَ هو الذي يكونُ متجرِّداً من الهَوَى، لا يريدُ إلا ما دلَّ عليه القرآنُ والسنةُ، ونحن نَعْلَمُ أن أهلَ البدعِ لا يُرِيدون ذلك؛ لأنهم يعتقدون أولاً ثم يستدلون ثانياً، وإذا كان الدليل يخالف ما هم عليه فإنهم يلوون عنقه إلى مذهبم فإن لم يلتوِ كسروه.

قال رحِمه الله:

(٢٠٤) مِن النَّصارَى حيث كفْراً ثَلَّثُوا   والزَّاعِمِينَ أنَّهُمْ لَمْ يُبْعَثوا

قولُه رحمه الله: (مِن النصارَى حيث كُفْراً ثَلَّثُوا).

يعني رحمه الله: أننا إذا قلنا: إن الاجتهادَ يكونُ خطأً وصواباً حتى في العقائدِ، لزم أننا نُصَوِّبُ النصارَى في قولِهم:

إن اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ. ونحن نقولُ: إنه لا يمكنُ لأحدٍ أن يقولَ: إن النصارَى مُجْتَهِدون في التثليثِ، فهذا عيسى ابنُ مريمَ عليه الصلاةُ والسلامُ يقولُ الله له يومَ القيامةِ: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ﴾ [المائدة: ١١٦، ١١٧]. فهذا نصٌّ مِن عيسى ابنِ مريمَ، عليه الصلاةُ والسلامُ، الذي هو رسولُهم أنه ما قال لهم إلا كلمةَ الإخلاصِ: ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ﴾. فكيف يقالُ: إنهم إذا قالوا: إن اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ. إنهم مُجْتَهِدون، أين الاجتهادُ؟! لو اجْتَهَدوا لعلِموا أنه لا إلهَ إلا اللهُ.

إذاً: هذا التعليلُ الذي علَّل به المؤلفُ رحمه الله، غيرُ واردٍ، وغيرُ صحيحٍ.

وقولُه رحمه الله: (والزاعمين أنهم لم يُبْعَثوا) الذين يقولون: لا نُبْعَثُ. هل يُمْكِنُ أن نقولَ: إنهم مجتهدون؟ الجوابُ: لا يمكنُ أبداً، فالقرآنُ مملوءٌ مِن إثباتِ البعثِ بالطرقِ الحسيةِ والعقليةِ والسمعيةِ، قال اللهُ تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾ - وأتى بالأدلةِ - ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ﴾ [يس: ٧٩]. ومَن الذي أنْشَأها أولَ مرةٍ؟ الجوابُ: اللهُ عزّ وجل، والذي أنْشَأها قادرٌ على الإعادةِ، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧].

فإذاً يكونَ هذا الإلزامُ من المؤلفِ رحمه الله إلزاماً باطلاً؛ لأنه لا يوجدُ بالاجتهاد.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٢٠٥) أَوْلَا يَـرَوْنَ ربَّـهـم بـالـعـيـنِ كذا المجوسُ في ادِّعَا الأصلينِ

الذين قالوا: إن اللهَ لا يُرَى بالعينِ كالأشاعرةِ وغيرِهم هل نقولُ: إنهم مجتهدون، فيكونُ قولُهم: إن اللهَ لا يُرَى بالعينِ. اجتهاداً، قد يُصِيبُ، وقد يُخْطِئُ، فيقالُ: سبحانَ اللهِ، هل هؤلاء اجْتهدوا؟! لم يَجْتَهِدوا أبداً، لو اجْتَهَدوا حقيقةً لَعَلِموا علمَ اليقينِ أن اللهَ يُرَى بالعينِ حقيقةً، وهل أصرحُ وأوضحُ وأبينُ من قولِ النبيِّ ﷺ: «إنكم ستَرَوْنَ ربَّكم عِياناً، كما تَرَوْنَ القمرَ ليلةَ البدرِ، أو كما تَرَوْن الشمسَ، ليس مِن دونِها سَحابٌ»[1]. لو أراد أحدٌ أن يُبَيِّنَ ويُصَرِّحَ بمثلِ هذا التصريحِ ما وجد إلى ذلك سبيلاً، فالذي يقولُ: إن اللهَ لا يُرَى بالعينِ، هل اجْتَهَد مع وجودِ هذا النصِّ؟ الجوابُ: لا، لم يَجْتَهِدْ. ولهذا ذهَب بعضُ السلفِ رحمهم الله إلى أنَّ مَن أنْكَر رؤيةَ اللهِ بالعينِ فهو كافرٌ، خارجٌ عن الملةِ؛ لأنه مكذِّبٌ؛ إذ إن النصَّ لا يَحْتَمِلُ التأويلَ، وتأويلُ ما لا يَحْتَمِلُ التأويلَ هو نفسُ النفيِ، أرأيْتَ لو أن إنساناً أتى إليك بخبزٍ، وقال: سَمِّ اللهَ، وكُلْ. فأخرجْتَ القلمَ لتَكْتُبَ، وقلتَ: هذه ورقةٌ، وليست خبزاً. هل يَصحُّ هذا التأويلُ؟

الجوابُ: لا يَصِحُّ؛ لأنه ليس فيه احتمالٌ، ولا واحدٌ من ألفٍ ولا واحدٌ من مليون، فإذا كان الرسولُ، عليه الصلاةُ والسلامُ، وهو أفصحُ الخلقِ، وأعلمُ الخلقِ باللهِ، وأنصحُ الخلقِ لعبادِ اللهِ، يقولُ: «إنكم ستَرَوْنَ ربَّكم عِياناً». فهل يمكنُ أن يُؤَوَّلَ هذا؟ الجوابُ: لا

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ (٧٤٣٧)؛ ومسلم: كتاب الإيمان: باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى (١٨٠) (٢٩٦).

يمكنُ، فتأويلُه إنكارُه وتكذيبُه، ومِن ثَمَّ قال بعضَ السلفِ رحمهم الله: مَن أنْكَر رؤيةَ اللهِ في الآخرةِ فهو كافرٌ؛ لأن النصَّ لا يَحْتَمِلُ التأويلَ.

قولُه رحمه الله: (كذا المجوسُ في ادِّعَا الأصلينِ).

يقولُ رحمه الله: لو قلنا: إن الاجتهادَ يكونُ صواباً، ويكونُ خطأً في الأصولِ لزِم أن يكونَ قولُ المجوسِ بالأصْلَيْنِ يَحْتَمِلُ أن يكونَ خطأً، أو أن يكونَ صواباً.

والأصلان عندَ المجوسِ هما النورُ والظلمةُ، فالنور يقولون: هو خالق الخير، والظلمة هي خالق الشر، وهذا غير صحيح؛ لأننا نجد أحياناً الخير الكثير في الليل، ولا نجد خيراً في النهار، وفي هذا يقول المتنبي:

وكَمْ لِظلامِ الليلِ عندَك مِن يدٍ تُحَدِّثُ أن المَانَوِيَّة تَكْذِبُ

«المانوية»: الذين يقولون: إن الظلمة لا تأتي إلا بالشر، فالمتنبي يقول: أنت تعطي العطايا بالليل، وهذا يدل على أن المانوية كذبة.

فالحاصل أن المجوس يقولون: إله الخير هو النور، وإله الشر هو الظلمة.

فهل يمكن أن يكون قول هؤلاء يحتمل الصواب أو الخطأ؟

لا يمكن لأن هؤلاء ما اجتهدوا أصلاً ونحن نقسم الاجتهاد إلى صواب وخطأ.

والمجوس ما اجتهدوا حتى يوصلهم اجتهادهم إلى هذا.

ومثلُهم عُبَّادُ البقرِ، يقولون: هي إلهُنا. ويَتَبَرَّكون ببولِها ورَوْثِها. فلا يمكنُ أن نقولَ: هؤلاء إما مُصِيبون أو مُخْطِئون؛ لأنهم لم يَجْتَهِدوا، فلو نظَرُوا أدْنَى نظرٍ لَعلِموا أن البقرةَ لا تَصِحُّ أن تكونَ إلهاً.

إذاً تعليلُ المؤلفِ رحمه الله عليلٌ، وعلى هذا فالصوابُ أن الاجتهادَ يكونُ فيما يُدَّعَى أنه من أصولِ الدينِ، أو من فروعِ الدينِ، لكنَّ الشأنَ كلَّ الشأنِ هل أنت اجْتَهَدْتَ أو لا؟.

ثم قال رحِمه الله:

(٢٠٦) ومَن أصاب في الفروعِ يُعْطَى أجْرَيْنِ واجْعَلْ نصفَه مَن أخْطَأ

(مَن أصاب في الفروعِ) له أجران بِناءً على أن الأصولَ ليس فيها اجتهادٌ، ولكنَّ الرسولَ، عليه الصلاةُ والسلامُ، أطْلَق، فقال ﷺ: «إذا حكَم الحاكمُ فاجْتَهَد»[1] والحكمُ يكونُ بينَ خَصْمَينِ، ويكونُ في نفسِ القلبِ، في الاعتقادِ.

على كلِّ حالٍ نحن نقولُ: مَن اجْتَهَد فأصاب فله أجران، ومَن اجتهد فأخْطَأ فله أجرٌ.

ومعنى (من اجتهد فأخطأ فله أجر) أنه يؤجر على اجتهادِه، ويُعْفَى عنه خطؤُه؛ لأن ثبوتَ الأجرِ له يعني: عدمَ الوِزْرِ.

أما الأجرُ فلأنه بذَل الجهدَ وتعِب، وأراد الحقَّ، لكن لم يُوَفَّقْ، فله أجر على اجتهاده ولا وزر على خطئه وهذا عام في الأصول والفروع لكنَّ الشأنَ كلَّ الشأنِ هو في الاجتهادِ، حتى في الفروعِ فلو أن إنساناً قصَّر في الاجتهادِ، ثم أفْتَى أو حكَم، فهو غيرُ مأجورٍ؛ لأنه لم يَجْتَهِدِ الاجتهادَ التامَّ.

وأما قول النبي ﷺ: «وإذا اجتهد فأصاب فله أجران». فالأجرُ الأولُ على الاجتهادِ، وبذلِه الجهدَ، وتعبِه في الوصولِ إلى الحقِّ، والأجرُ الثاني على إصابةِ الحقِّ.

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٣١).

لكن قد يقولُ قائلٌ: إصابةُ الحقِّ ليست من فعلِه، بل من توفيقِ اللهِ له؟

فيقالُ: عن هذا جوابان:

الجوابُ الأولُ: أن إصابتَه للحقِّ دليلٌ على أنه بذَل جُهْداً جَهيداً في الوصولِ إلى الحقِّ.

والجوابُ الثاني: أن في إصابةِ الحقِّ إظهاراً للحقِّ، وبياناً للحقِّ يَنْتَفِعُ به الناسُ، ويَعْتَمِدون عليه، فيكونُ في هذا أجرٌ.

فلذلك جعَل النبيُّ ﷺ للمجتهدِ إذا أصاب أجرين.

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٢٠٧) لِمَا رَوَوْا عن النبيِّ الهادي   في ذاك من تقسيمِ الاجْتِهادِ

قولُه رحمه الله: (لِمَا رَوَوْا) أي: العلماءُ، وإن شئتَ فقلْ: رجالُ الحديثِ، وإن شئتَ فقلْ: أئمةُ التخريجِ وأئمةُ التأليفِ. المهمُّ أنه ثبَت عن النبيِّ ﷺ أنه قسَّم المجتهدَ إلى قسمين؛ مخطئٍ ومصيبٍ، وأن للمصيبِ أجرين، وأن للمخطئِ أجراً واحداً.

وقولُه رحمه الله: (الهادي) أي: هدايةَ الدَّلالةِ؛ لأن الرسولَ ﷺ هادي الخلقِ، يَدُلُّهم على الحقِّ، لكن لا يَمْلِكُ أن يُوَفِّقَهم للحقِّ، وإنما الذي يَمْلِكُ أن يوفق للحقِّ هو ربُّ الحقِّ عزّ وجل؛ الذي بيدِه أَزِمَّةُ الأمورِ، وبيدِه الهداية والتوفيق.

ولهذا كم حرَص النبيُّ ﷺ على أن يَهْتَدِيَ عمُّه أبو طالبٍ! ولكن لم يُوَفَّقْ أبو طالبٍ للاهتداءِ إلى آخرِ نفسٍ مِن أنفاسِه، والنبيُّ ﷺ يَدْعُوه إلى التوحيدِ، وندِم الرسولُ ﷺ على ذلك، وحزِن، ولكنَّ الأمرَ بيدِ اللهِ. فالنبي ﷺ هو الهادي إلى طريق الصواب لا الهادي طريق الصواب قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢].

قال المؤلفُ رحِمه الله:

(٢٠٨) وتـمَّ نـظـمُ هـذه الـمـقـدِّمَـهْ   أبيـاتُها في العدِّ دُرٌّ مُـحْـكَـمَـهْ

قولُه رحمه الله: (هذه المقدِّمهْ) يعني: أنها كالتَّقْدِمةِ لما كتَبه إمامُ الحرمين من الورقاتِ.

وقولُه رحمه الله: (أبياتُها في العدِّ دُرٌّ مُحْكَمَه).

يعني: إذا أرَدْتَ أن تَعْرِفَ كم عددُ أبياتِها فإنها «در» فقط، و«محكمه» تكميلٌ، و«دُرٌّ» في الأبجديةِ: الراءُ مائتان، والدالُ أربعةٌ، إذاً: عددُ أبياتِها مائتان وأربعةٌ[1].

والحروفُ الأبجديةُ هي:

أَبْـجَـدْ هَـوَّز حُـطِّـي كَـلَـمَـنْ   سَعْفَص قَرَشَتْ ثَخَذْ ضظغ

هذه هي الحروفُ الأبجديةُ، أولُ حرفٍ منها عن واحدٍ، ثم الثاني عن اثنين، والثالثُ عن ثلاثةٍ والرابعُ عن أربعةٍ... إلى أن تَصِلَ إلى العشرةِ، ثم يكونُ كلُّ حرفٍ بعشرةٍ إلى أن تَصِلَ إلى المائةِ، ثم يكونُ كلُّ حرفٍ بمائةٍ إلى أن تَصِلَ إلى الألفِ، ويَنْتَهِي.

فـ «أبجد» كلُّ حرفٍ منها عن واحدٍ، فالهمزةُ بواحدٍ، والباءُ باثنين، والجيمُ بثلاثةٍ، والدالُ بأربعةٍ.

و«هوز» الهاءُ بخمسةٍ، والواوُ بستةٍ، والزايُ بسبعةٍ.

و«حطي» الحاء بثمانيةٍ، والطاءُ بتسعةٍ، والياءُ بعشرةٍ.

ثم نَبْدَأُ: كلُّ حرفٍ بعشرةٍ.

«كَلَمَنْ» الكافُ بعشرين، واللامُ بثلاثين، والميمُ بأربعين، والنونُ بخمسين.

---

(١) لعل هذا إذا حُذِفت المقدمة وذلك من قول الناظم:

الحمد لله الذي قد أظهرا ...   علم الأصول للورى وأشهرا

«سَعْفَصْ» السينُ بستين، والعَيْنُ بسبعين، والفاءُ بثمانين، والصادُ بتسعين.

«قَرَشَت» القافُ بمائةٍ.

ثم نَبْدَأُ كلُّ حرفٍ بمائةٍ، فتكونُ الراءُ بمائتين، والشينُ بثلاثِمائةٍ، والتاءُ بأربِعمائةٍ.

«ثخذ» الثاءُ بخمسِمائةٍ، والخاءُ بستِّمائةٍ، والذالُ بسبِعمائةٍ.

«ضظغ» الضادُ بثمانِمائةٍ، والظاءُ بتسعِمائةٍ، والغين بألفٍ.

إذاً بِناءً على ما تقَدَّم تكونُ «در» بمائتين وأربعةٍ، لأن «الراءَ» بمائتين، «والدالَ» بأربعةٍ.

قال رحِمه الله:

(٢٠٩) في عامِ طاءٍ ثم ظاءٍ ثم فا ثاني ربيعِ شهرِ وَضْعِ المُصْطَفَى

أي: تم نظم هذه المقدمة، في عام طاء ثم ظاء، ثم فاء.

فالطاء بتسعةٍ، والظاءُ بتسعِمائةٍ، والفاءُ بثمانين، فيكون قد نظمها في عام تسعة وثمانين وتسعمائة وشيخنا[١] رحمه الله لما عُمِر هذا الجامعُ قال:

جُدْ بالرضا واعط المنى من شاركوا في ذا البنا
تأريخه حين انتهى قول المنيب اغفر لنا[٢]

---

(١) هو فضيلة الشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي رحمه الله.

(٢) فأرّخ رحمه الله عمارة الجامع بقوله: (اغفر لنا) على حساب الجمل الأبجدية.

فالألف بواحد والغين بألف والفاء بثمانين والراء بمائتين واللام بثلاثين والنون بخمسين والألف بواحد. فيكون تاريخ عمارته في عام ألف وثلاثمائة واثنين وستين من الهجرة.

والشهر في شوال يا ربِّ تقبل سعينا

وقولُه رحمه الله: (ثاني ربيعِ شهرِ وَضْعِ المصطفى) أي: في اليومِ الثاني مِن شهرِ ربيعٍ الأولِ.

ثم قال رحِمه الله:

(٢١٠) فالحمدُ للّهِ على إتمامِه ثم صلاةُ اللّهِ معْ سَلامِهِ

(٢١١) على النبيِّ وآلِه وصحبِهِ وحِزْبِه وكلِّ مؤمنٍ بهِ

والحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلَّى الله وسَلَّم على نبيِّنا محمدٍ، وعلى آلِه وصحبِه أجمعين.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة